第一节　洪水包围下的酋邦世界

一、洪水地理和托管政治

埃尔曼·塞维斯的最大“发明”，抑或对摩尔根理论的最大推进，就是推出了“酋邦”概念，并为中国学者描述夏的专制化政治形态，提供了某种现代分析工具。

塞维斯的“酋邦”与摩尔根的“部落联盟”完全不同，它是一种被集权化的氏族共同体。酋邦模式强调了酋邦与专制政治之间的必然联系，而部落联盟却是民主政治的起源。酋邦的权力结构呈现为不平等的金字塔格式，以邦主为塔尖，而以服从其权力的官员组成分层架构，依靠军事化的武力，邦主有力支配着劳力和社会产品的分配，并对酋邦成员具有绝对的人身处置权。金字塔中的各级官员，作为贵族和社区首领，在各自的辖区内，握有相似的权柄。更为重要的是，邦主在宗教和祭司的支持下，掌控至高无上和永恒的神圣权力。这权力对内可以实施镇压，对外则形成征服或防御的力量，以完成对其他部落或酋邦的占领①。



图 6-1　禹神像

① 塞维斯：《人类学百年论争：1860—1960》，转引自易建平：《部落联盟与酋邦》，社会科学文献出版社 1984 年版。

这并非一种智力游戏的结果，而是源于贸易、治水和军事等三种基本需求。垄断性制造与贸易（如盐和丝绸）、大规模治水与灌溉（如大禹治水中形成的集权主义酋邦——夏），抑或是对外征服或防御，都可以瓦解原始的平等信念，为寡头政治的问世开辟道路。为了强化组织的效能，各个血亲/姻亲氏族共同体，将权力交给富有才华的个人及其家族（共主）。

出现这种**“托管政治”**的原因在于，权力与资源的高度集中，有助于大幅提升组织效能，以期在贸易、治水和战争中获取胜利①。而与治水神话捆绑在一起的夏人，更是利用治水所攫取的权力，打造出一个高度专制的强大酋邦。这是治水模式所带来的辉煌成就，它以更酷烈的方式，加速了**铜石文明**的进程②。但与权力集中相呼应的，却是粮食、财富、奴隶和土地的不平等分配。国王以及贵族以“集体需要”的理由，占有酋邦的大多数资源，而剩余的资源则由下层平民所平分。酋邦制度从一开始就是公平和公正伦理的死敌，但它却成为撬动上古文明崛起的粗大杠杆。正是永不休止的战争、治水以及垦荒的需要，为邦主的权力垄断制造了政治借口，并迫使人民向其臣服。

酋邦政治发展到顶点，是单个酋邦征服、吞并和管理更多的酋邦，这导致了王国的诞生。王国是集权者权力剧烈上升的标志，它拥有更大规模的城市、土地、人口、财富以及军事组织，但跟罗马人的契约政治或以色列人的誓约宗教截然不同，东亚国家从未摆脱过血缘政治③，而是继续发展这种血统至上主义，把它变成帝国统治的价值核心，经过商周两朝的实验，在秦帝国



图 6-2　剪纸《老鼠娶亲》：血缘和姻亲制度，是中国政治文化的秘密轴心

① 参见乔纳森·哈斯：《史前国家的演进》，罗林平等译，求实出版社 1988 年版，第 117—133 页。

② 参见卡尔·A. 魏夫特：《东方专制主义——对于极权力量的比较研究》，徐式谷等译，中国社会科学出版社 1989 年版。

③ 沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，人民出版社 2009 年版，第 39—41 页。

那里达到巅峰状态。后者是最高等级的血统王国，浑身上下散发出血缘及其扩展形式——姻亲（也即间接血缘）的浓烈气味，并就此确立了长达 2000 年的**“血姻专制”**，这种制度跟其他专制形态不同，它的权力架构，必须靠生物管道输送的红色液体加以维系。这是生物学直接干预政治学的历史典范。

张光直不仅率先引入塞维斯理论，而且将四个阶段与中国古史进行严密对应，认为仰韶文化属于部落时期，而龙山文化则属于酋邦时期，夏商周三代及此后的各朝，均属于王国时期①。张光直是将夏划入王国形态的始作俑者。他的见解为“夏商周断代工程”提供了逻辑依据。

然而，正是塞维斯理论中关于酋邦的叙述，解释了“夏王国”出土遗存所透露的弱小性。目前出土的二里头夏城，规模大于良渚、牛河梁和广汉（三星堆），但其政治空间的控制范围，仍然无法跟商和周相提并论，而这是比城市规模更为重要的尺度。**“夏商周世系叙事”**的误区，就在于把处于酋邦发达期的夏，跟作为王国的商、周作简单并置，由此导致了严重的认知错误。这种错误引导历史学家和考古学家，指望在河南偃师二里头，找到跟殷墟一样规模的夏代都城，甚至虚构出夏帝国所管辖的庞大疆域。这种历史幻觉至今仍然支配着主流学者的研究方向②。但就偃师二里头三期的大型公共建筑遗址的发掘情况看，夏在其晚期确有向王国规模发展的趋势。它正处于吞并部分酋邦，向王国转型的微妙时期，但尚未来得及完成这种“进化”，便遭遇了来自蛮商的严重击打。历史的诡异之处在于，它的王国之梦，竟然只能在它的颠覆者——殷商——那里得以实现。

东亚地区进入酋邦期（“诸夏”）的年代，其确切时间难以估算。目前可以获取的唯一线索，是夏酋邦的时间表，也即约公元前 2070 至公元前 1600 年之间③。这是目前唯一比较接近原貌的数值，据此放大之后，用来作为东亚酋邦期的基本“历法”。但夏酋邦并非东亚酋邦的唯一代表，它跟著名的“陶寺”酋邦（2500—1900B. C.）一样，只是黄河文明的一部分，而跟整个黄河文明共存的，还有以“牛河梁”酋邦为代表的辽河文明，以及以良渚和广汉（三星堆）为代表的长江文明。这三条伟大的河流，是孕育东亚文明的三个摇篮。

在经历移民期的洪水苦难之后，酋邦期居民仍要面对动荡不安的气候环

---

① 张光直：《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店 1983 年版。

② 参见谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社 1995 年版。

③ 詹子庆：《夏史与夏代文明》，上海科学技术文献出版社 2007 年版，第 11 页。

境，而这是后冰川时代的基本语法。《孟子·滕文公下》追忆当时的场景称：在尧的时候，水势倒流，在中国泛滥，蛇龙到处盘踞，人们无处居住；地势低的地方，就在树上搭窝栖身，地势高的地方，就打相连的洞穴。《尚书》上说："洚水警诫我们。"洚水，就是洪水。尧派禹治水。禹开挖河道，让洪水流进大海；驱逐蛇龙，把它们赶进荒草丛生的沼泽；水都顺着地中间的河道流泄，这就是长江、淮河、黄河和汉水。险阻排除了，危害人类的鸟兽消灭了，然后，人们才能够在平地上居住①。

而更危险的"洪水"，在于中西亚的新移民浪潮。他们从地中海东岸、安纳托利亚高原、伊朗高原和印度半岛移迁而来，经过中亚草原或戈壁，进入中国腹地，对早先进入的旧移民形成严峻挑战。夏族本身即源于西亚，在成功占据黄河中部流域之后，却要面对新的外来者的威胁。但包括夏族在内的旧移民，并非只是彪悍的武士，他们也携来发育良好的西亚文明，尤其是苏美尔-阿卡德的文明种子。出现在行李清单上的事物，不仅包括核心农作物稷米，还有制陶、细石器和铸铜的先进工艺。所有这些貌似细小的文明基因，加速了华夏文明的发育与生长。

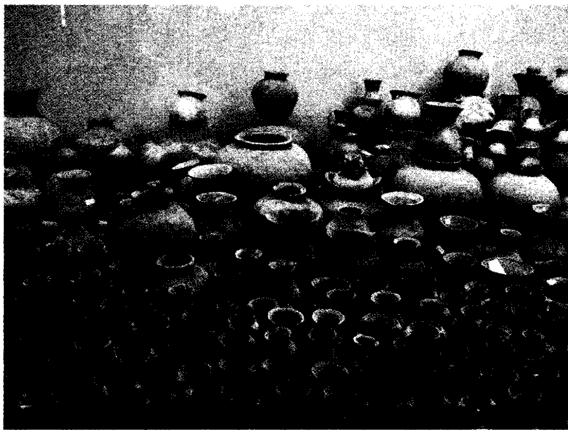


图6-3　公元前2000年的齐家文化陶罐群（甘肃临夏广河县齐家文化博物馆藏）：居民占有物质的欲望开始燃烧起来，作坊、市场和住宅里堆满了各种冗余的器物

在河南、山西和陕西，都发现了定居期的生活聚居遗址，显示洪水、外族入侵和本族上层内讧，是新居民的三种最危险的敌人。为此，夏酋邦启动了频繁的都城迁移运动，其早期几乎每代必迁，而到了后期，迁移的节奏才逐渐缓慢下来②。这是定居期的阵发性癫痫，只要危机没有平息，这种地理震荡就不会终止。

跟其他所有时代一样，

① 原文为："当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之，民无所定，下者为巢，上者为营窟。书曰：'洚水警余。'洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹，水由地中行，江淮河汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。"

② 宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社1994年版，第16—18页。

酋邦期的中国，多种社会组织形态并置，既包含独立的部落、彼此平等的部落联盟，也出现了大量酋邦组织（chiefdom），后者具有以下五个基本特征：拥有一个超大的管辖空间、一座权力和资源集中的旗舰城市，一种以血缘和姻亲纽带连接起来氏族结构、一套邦主集权的管理制度，以及一组被各部落所共同供奉的神祇。"诸夏"，就是这些跟夏并存的所有酋邦的总和。

更为阔大的酋邦空间，能够拥有更广阔的耕地、更多的人口和畜群以及更丰富的器物资源。同时，新空间还创造了人口优化的奇迹，即人口配置不必担忧小种群自我繁殖带来的劣化效应，而是拥有广阔而稳定的人口配置空间。一个居民可以在整个酋邦范围内寻找自己的配偶。酋邦地理大大拓展了求偶的战地。这种空间结构推动了人口品质的优化，为酋邦向王国的进化和飞跃，奠定了优选人类学的基础。

就在诸夏时代，城市开始大规模涌现，一如良渚、三星堆、金沙、牛河梁，等等，它们具有高度的"现代化"特征，并且将权力与资源（人口、器物、建筑和资金）集纳于一个中心市镇，而其典型代表就是夏邦。城市空间的中心安置了集市，令贸易成为一种稳定的常态。居民占有物质的欲望开始燃烧起来，作坊、市场和住宅里堆满了各种冗余的器物，这种情形刺激了器物制造业、商业和物流业（道路和交通）的发育。从那些被发掘的遗址坑里可以发现，器物（陶器、石器和青铜器）已经成为酋邦时代的最大特征。

二、权斗中的血姻专制

以姓为氏族结构，血缘和姻亲成为社会认同的标志，出现了一些著名氏族，如姜、姬和熊，等等。这些氏族的构成，必须依照以下三项基本原则：以血缘为权力传承的最高准则；以姻亲为血缘政治的重要补充；以大规模生殖为维系血姻政治的主要手段。

但氏族之间的关系颇为复杂，他们时而争斗，时而联手，时而独立和分离，时而又互相厮杀与吞并。战争与融合，成为两种基本模式，交替出现在酋邦政治史中，犹如涨落的潮汐。史载炎帝与黄帝的两次大战，就是此类冲突的范例，而在血腥大屠杀之后，则是痛苦的融合。战争是融合的前提，而融合是战争的后果。单一的氏族结构在融合中解体了，被更多样的复合式氏族结构所替换，多个不同血缘的家族，共同分享酋邦的最高权力。

为了消除此类违制危机，不同氏族之间必须建立新的**姻亲交易**，也即通过

家族之间的联姻，扩展原先狭小的血缘政治版图，令氏族权力变得更加稳定。姻亲政治改造了血缘政治，令其洋溢出更强大的生命力，而正是这种血缘/姻亲政治（简称**“血姻政治”**），成为此后祖先崇拜制的坚硬基石。

此外，氏族还有第二种扩展血缘版图的手法，那就是鼓励氏族成员持续生育，以炮制更多的血亲成员。人口膨胀是姻亲制逻辑的必然结果。正是由于这种策略，到了商周两朝，东亚人口就已雄居世界第一，直到数千年后的21世纪，都没有哪个国家胆敢挑战这种领先地位①。它为中国在20世纪末的市场解放和经济飞跃，提供了最坚实的人口支点。

酋邦内部政治纷争，瓦解了以往部落联盟的平等架构。管理层萦绕着各种难闻的阴谋气息。诸夏贵族之间出现了激烈的权力斗争。尧舜禹的所谓禅让，只是《尧典》和《尚书》作者的想象之辞而已。韩非子在《说疑》中尖锐地指出：“舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也。”《竹书纪年》也重申了这一险恶的政治事实：“尧德衰，为舜所囚。舜囚尧，复偃塞丹朱，使父子不得相见也。”《广弘明集》十一引《汲冢竹书》，进一步描述此类政变的细节：“舜囚尧于平阳，取之帝位，今见有囚尧城。”因此，荀子痛斥所谓禅让制“是虚言也，是浅者之传，是陋者之说也”。（《正论》）但正是这种来自墨家的乌托邦叙事，鼓舞着此后的历史学家，令其成为上古酋邦政治的拥戴者。

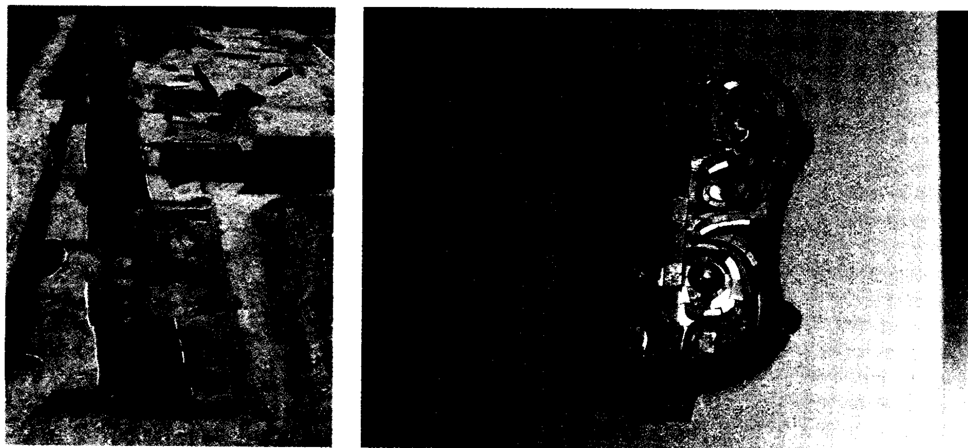


图6-4　左为二里头发掘现场，右为二里头出土的镶嵌绿松石的铜牌（中国社科院考古研究所藏）

① 威廉·麦克高希：《世界文明史：观察世界的新视角》，新华出版社2003年版，第12页。

夏人迁都的范围，大致跟铜锡矿分布区相应[1]，而铸铜是夏人从西亚带来的技术传统。这些色泽驳杂的矿石，寄寓着隐秘的思乡之情。更重要的是，制铜业和青铜贸易，改变了夏人在中原的地位，帮助其从众多酋邦里脱颖而出，成为较为强大的一支。殷人此后接管了金属贸易，并发展出自己的“鼎器文化”。在这场垄断性区域贸易里，位于成都平原的蜀邦（以后发育为王国）可能是最大的受益者之一，并因此成为东亚青铜艺术的杰出代表。

酋邦神学是这个时期最具迷惑性的事物。鉴于移民随身携带了各自的神祇原型，迫使诸夏的上层人物在守望祖神之外，还要接纳各种下层族群的神系，由此达成宗教力量的平衡。正是这种状况导致神话（神祇）的多样性和丰富性：①同一个神，在不同的酋邦有不同的神显（称谓）；②不同的酋邦，信奉完全不同的神祇；③同一个酋邦和同一个神，但有世系更替，出现类似神位继承的现象，但这种继承关系，都有神名音素标记作为公共识别依据；④不同神系和图腾的兼并，导致了龙之类的混合镜像的诞生，它是酋邦征战、兼并或联合的结果，而最终成为东亚王国的终极图腾。

跟移民期的资讯黑暗性不同，除了神话，定居期还充满了各种英雄传奇。在战争、治水和种植的背景中，他们的事迹被广为传颂，诸如大禹、鱼凫、蚕丛和望帝。而所有对英雄事迹的缅怀和颂扬，都是现实焦虑的尖锐反射。治水传奇无疑是水患严重的标志，而尧舜禹的贤君故事的盛行，则是对日趋黑暗的酋邦政治的必然反应。正是从英雄和贤王那里，民众求取了难以企及的慰藉。

第二节　列山氏及其炎神的来历

一、战败的火神之“炎”

“炎帝”【filam】，古称“炎神”[2]，是东亚史上最著名的火神，但在儒家《大戴礼记》的“五帝”神谱中却根本不见踪影，显然不属于汉儒编订的主流神系，而只能以边缘族群和战败神的身份，在中国民间接受长期祭拜。

由火神掌控的火种，不仅用于照明和取暖，还要用以耕作（“烈山”，即

① 《中国青铜时代》。

② 《太平御览》七十九引《归藏》佚文：“昔黄神与炎神争斗涿鹿之野。”

放火烧山平整土地），更须用于炊煮食物（灶火）①。这是火神的三种形态，也是火焰的三种基本功能。火神意味着新文明的炽热光亮。

跟金文中两火相叠完全不同，在更早的甲骨文里，“炎”的甲骨文，更像是一个站立的大神，被四块神奇的火石（或木块）所环绕，似乎暗示祂是点火技术及其权力的掌控者。作为火神的炎帝，在上古的东亚地区，率先把使用天火的权力（火的制造、保管和使用），交给了自己的子民，由此成为万众景仰的大神，进而将其光明与温热，传输给整个上古神话叙事的寂静空间。司马贞《三皇本纪》称其相貌为“人身牛首”，这一形象显然还跟农神的神格有关②。由火的守护者起始，进而成为农耕者的守护神。有的学者认为，炎神跟神农最初并非同一神祇，而在先秦后被逐渐混淆起来。但这种分别似乎没有太多的神学意义。毫无疑问，炎神就是东亚农耕价值的主要引领者。



图6-5　炎神画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

跟黄神不同，炎神的性别，始终没有成为质疑的对象，在一个高度男权化的东亚文明史中，炎神被其子民天然地设定为男性，从未有人对此提出过任何异议。但在大母神统治的时代，又有哪位主神能够逾越女性的底线呢？信奉炎神的氏族既然姓“姜”③，由此区别于“羌”，其用意就在于标定其权力的母系特征。唯一能对炎神性别做出暧昧化解释的理由，在于上古神祇大多为男女同体，而这是由神的内在统一性决定的。神蕴含着超越性别的强大功能，这超

---

① 《淮南子·氾论篇》：“炎帝作火而死为灶。”

② 关于炎帝的牛首人身外形，亦见于《列子集释·卷二》：神农氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻：此有非人之状，而有大圣之德。

③ 《国语·晋语》：“昔少典氏娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”《说文》：“神农居姜水，因以为氏。”唐司马贞为《史记》补写的《三皇本纪》：“炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，有娲氏之女，为少典妃。感神龙而生炎帝，人身牛首，长于姜水，因以为姓。”以上记载，均以讹传讹地将炎神与姜水挂钩，实在是一个顽固难解的历史误读。

越即神性，它塑造了大量跨性别的雌雄同体的神明。历史上大多数重要的神祇，都拥有不同性别的化身（神显），并在不同的时代和空间里变幻，借此响应信徒们的热切召唤。炎神的人间命运就是如此。



图6-6 正在沉睡的希腊雌雄同体神赫尔墨芙洛狄忒（Hermaphrodite）雕像（该神由赫尔墨斯和阿芙洛狄忒所生，其姓名即为父母姓名的合体，摄影：Mondadori Portfolio/UIG）：神蕴含着超越性别的强大功能，这超越即神性，它塑造了大量跨性别的神明

信奉炎神的古老酋邦叫作“烈山氏”，应为黄帝之前占据黄河中下游地区的羌人，因擅长以刀耕火种方式推进农事而得名①。其势力范围遍及河北和山西一带，向东甚至达到渤海之滨。它所掌控的资源，包括产自今解州的湖盐②和渤海沿岸的海盐③，它是烹煮的主要配料，也是进行“国际”贸易的战略物资。“炎神”的另一称谓也许应当是“盐神”，因为祂支配了这种氯化钠晶体的制造与营销。

按司马贞《三皇本纪》的说法，第一代烈山族的首领叫作神农，为这个部落的第一始祖，其身份犹如以色列人的摩西。他可能还是更大的部落联盟的首领。他的传说后来被人跟炎神加以混淆，变得扑朔迷离起来④。神农生子叫

① 《世本·帝系篇》称“炎帝神农氏”。东汉郑玄注《礼记》和三国韦昭注《国语》都指烈山氏为炎帝。《左传》《国语》和《礼记》则称“烈山氏”能播植百谷百蔬。《帝王世纪》载称：“炎帝神农氏，姜姓也。母曰任姒，有蟜氏女登为少典妃，游华山之阳，有神龙首，感女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水。有圣德，以火德王，故号炎帝。初都陈，又徙鲁。又曰魁隗氏，又曰连山氏，又曰烈山氏。”

② 古代解州，今山西运城的河东盐池，是中国最古老的盐湖，开采史逾4000年，东西长约30公里，南北宽约3至5公里，面积约130平方公里。由于捞取的是自然形成的盐结晶，含有硫酸镁等杂质，盐味发苦，故有“苦盐”之称。《黄帝十三经》论及当地有一种苦菜酱，应为以此盐腌制的产品。

③ 参见钱穆：《中国文化史导论》（修订版），商务印书馆1994年版，第27页。

④ 顾颉刚认为，神农和炎帝为两个不同的神，却被汉儒蓄意混淆起来，此为一家之说，特录此备考。见《汉代学术史略》，第91页。袁珂秉承此说，称炎神与“神农氏”在秦汉间的《世本》中才被“合二为一”（《古神话选释》及《中国古代神话传说词典》）。而尽管两者的混同不符合神话史原貌，但却基本符合炎帝的逻辑，因为炎帝自身具有农神的神格，因而才能跟“神农氏”发生融合。《拾遗记·卷一》载：炎帝时有丹雀衔九穗禾，其坠地者，帝乃拾之，以植于田，食者老而不死。另《绎史·卷四》引《周书》云：神农之时，天雨粟，神农遂耕而种之，作陶冶斧斤，为耒耜锄耨，以垦草莽，然后五谷兴助，百果藏实。这两则记载，是炎帝和神农能够发生神格叠加的重要证明。



图 6-7　盐场画像砖（东汉 25—220 年，1954 年四川成都扬子山出土，北京国家博物馆藏）：反映东汉时期川滇地区井盐开采情景；井盐、湖盐、海盐和矿盐，是中国盐业的四种基本形态

魁，魁生承，承生明，明生直，直生氂，氂生哀，哀生克，克则生下了榆罔①。以上八代领袖，共传了 530 年之久，平均每位首领活了 66.25 岁，尽管在上古时代，这是一种高寿的标志，但终究没有背离体质人类学的基本规则。

信奉黄神的黄河上中游地区居民，在西亚贵族的率领下，组成新的部落联盟“有熊氏”，其中“熊”显然是“能”（有时下面有三点，为三足鳖，也即鲧神的标记，详见本章关于“鲧”的叙述）的误记，正确的记法应为“有能氏”。该部族原先跟烈山氏有通婚关系，和谐共处了一段时期，但可能基于土地扩张的需要，有能氏率先背弃两国的盟约和友谊，大肆侵入烈山氏的领土，双方发生激烈冲突。烈山氏的第 N 代邦主，率领军队跟有能氏在“阪泉”一带展开激战，其结果是烈山氏告败，邦主率部分部落向有能氏投降，而其他部属则在烈山氏的旗帜下进行重组，保存了烈山氏一国的血脉。



图 6-8　描述战争或狩猎场面的汉画像砖拓片（四川省博物馆藏）：榆罔高举炎神的火红色大旗，坚定地捍卫自己的土地和盐业

到了榆罔②当政的时代，整个烈山氏酋邦经过励精图治，重新变得强大起来，有足够的力量来血洗昔日的耻辱，于是发生了所谓“第二次炎黄大战”③，而榆罔的对手，是一位姓公孙的有能氏首领（以下简称“公孙氏”）。公孙氏

① 《帝王世纪》：“神农氏在位百二十年，凡八世：帝承、帝临、帝明、帝直、帝来、帝哀、帝榆罔。”

② 这个“榆罔”二字，在甲骨文和金文里都没有踪影，显然是汉代人制造出来的名字，作为对当时历史人物的一种追认。

③ 《史记·五帝本纪》亦载：“轩辕乃修德振兵……以与炎帝战于阪泉之野。三战然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。”

以后迁至姬水，又改姓为姬，但他的真实名字，却从未在典籍中露面，仿佛是一个匿名的江湖英雄①。

二、榆罔的秘密：从“尤”到“尢”

“榆罔”似乎是一个被人们忘记的名称，但他的诋毁性诨号“蚩尤”，却被世人牢牢地记住了。榆罔高举炎神的火红色大旗，坚定地捍卫自己的土地和盐业，与信奉黄神的西亚有能氏（三足鳖族）展开殊死之战，但最终却成为失败者，而被掌握历史叙事权的有能氏贬损成凶恶的魔头。在司马迁的“正史叙事”中，“炎帝”分裂成神农氏和蚩尤，也即分裂为一个钱币的两面，分别承担着文明创造者和破坏者的双重角色。这跟黄神的结局（分裂成黄帝和共工）如出一辙②。

“蚩尤”【thjw-Gw】一词，无疑是有能氏对榆罔进行妖魔化的结果。“蚩”是贬词，用以描述一个失败者的凶恶形象。《说文解字》解释为“虫也”。《六书正伪》称：“凡无知者，皆为蚩名之。”这一点似乎已在学界达成共识。但“蚩尤”两字中的“蚩”字，甲骨文和金文中都没有出现，显然是后世所加。而真正的词根“尤”，才是蚩尤的本名。

明人杨慎《丹铅录》为此宣称：“由与农通。”后人更是言之凿凿地认为“尤”是从事农业的部落名称。但这只是明代人按近代音系而形成的胡乱联想。在上古音系中，“尤”【Gɯ】（读若“骨”）、“由”【lɯɯ】（同“苗”【lɯɯG】）、农【nuuŋ】三字，彼此之间的发音截然不同，根本没有可通之处，此外，甲骨文里也没有“尤”字的踪迹，而仅在金文里出现过一例，显然是经过篡改而无法辨识的结果。

“尤”的本字，其实就是“尢”字③，它在甲骨文和金文里曾大量出现，

---

① 《五帝本纪》又说他“姓公孙，名曰轩辕”，但甲骨文和金文中均无“轩辕”二字，显然不是原名，而是汉人假托的结果。

② 《史记·五帝本纪》：“轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。”《路史·后纪四·蚩尤传》记载：“（蚩尤）好兵而喜乱，逐帝（榆罔）而居于涿鹿，兴封禅，号炎帝。”这是误将榆罔和蚩尤分解为两人。丁山认为，阪泉即涿鹿，两战实为一战，见《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社 2011 版，第 417 页。

③ 《正字通》：尢者，“尤本字”。

为一只手高举刀剑之相——，刻画出一位英勇战士的生动造型，《说文》解其意为“異也”，也即异端、异形和异域的意思。但因它在小篆里被加了一点，而误记成“尤”字，因而变得面目全非起来，令许多学者在这一小小的“污点”上，摔了大大的一跤[①]。去掉了后世所加上的羞辱性“蚩”字，又去除了“尤”字上的一个“疣子”，就能还原“尢”的本来面目——一个高举兵器奋勇杀敌的战士。而这正是榆罔的真实面貌，悄然隐藏在甲骨文献的深处，等待后世的辨认与昭雪。

三、战神“夸父”和“刑天”

作为军事家和战士的榆罔，率军队与有能氏在解州附近的涿鹿再次展开大战，有能氏召集各个部落迎战，各自动用了自己的神力资源。炎神部族虽属火神系，却拥有坚利的兵器（“铜头铁额”），而且还能水火并举，甚至招来风伯雨师制造闪电暴雨。信奉地神的有能氏也毫不示弱，不仅邀来应龙用蓄水战术去淹灭敌手，还请到旱魔女魃前往止雨[②]，烈山氏的先锋大将夸父和刑天，是传说中的两位巨人，但他们的神力却令人失望，也许是因为有能氏施行魔法的缘故，榆罔的强大军队竟然在前线遭受挫败，两位先锋大将均壮烈战死。此后，双方又连续打了三次战役，有能氏大败烈山氏主力，榆罔被迫逃亡，但最终还为被黄神的信徒所杀，死状极为惨烈。失败的烈山氏族人向北方和南



图 6-9 古代鎏金玉雕：口衔毒蛇（龙蛇）的牛首人身神——蚩尤（李新华收藏）；在这个场景中，炎神面对的敌人是龙蛇，而后者很可能就是黄神部落的图腾或族徽

① “尢”在上古音系里无法查到其发音，而在《广韵》之类的中古音系中发【wang】音，但笔者认为，还是按古“尤”音（【Gɯ】）来发“尢”声为妥。因为字形虽然有误，而发音未必有误，反而比唐人的拟音，更抵近上古的初始形态。

② 《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”《淮南子·俶真训·兵略训》：炎帝为火灾，故黄帝擒之；共工为水害，故颛顼诛之。后者暗示炎帝使用了火攻战术。

方大举逃迁，其中向北的一支融人通古斯族群，而向南的一支则与所谓蛮族融合，成为后来“三苗”和“九黎”的先民。唯有刑天的亡灵，在被砍去头颅之后，在人间茫然地游走，以自己的两乳为眼睛，以肚脐为嘴巴，挥舞着干戚，跟那些无形的敌人继续战斗，拒绝终止他的反抗。这个悲壮的场景，被官场失意的陶渊明，谱写成了千古不朽的诗篇①。

四、大神“蚩尤”(榆罔）之死

据西汉马王堆三号墓出土的帛书记载，在逮捕蚩尤之后，假托“黄帝”之名的有能氏首领公孙氏，再度露出残忍的性格。他用大木枷将蚩尤囚禁起来，又剥了他的皮做成箭垛，让天下百姓都来练习射箭；还剪下蚩尤的头发(在上古时，这是一种极大的羞辱）高高挂起来，叫作“蚩尤旗”，让老百姓远远望去都会感到恐惧；再把蚩尤的五脏六腑掏出来，用胃袋做成皮球，叫百姓都来踢球，看谁能把球弄进洞里去，据说，这就是全球足球的“第一起源”。

在夺取盐池的同时，公孙氏还顺便拿下了盐业的下游产业——酿造业——的生产和营销权。其中最著名的产品，也许就是全国畅销的苦菜酱。据马王堆出土的汉墓帛书记载，公孙氏心血来潮，把蚩尤的身体剁成肉碎，掺入苦菜酱里，强迫全体民众消费这批“御制产品”，以此炫示其不可挑战的神圣权力②。就符号学的层级而言，这种酱菜是蔬菜（食物）与盐（调料）的合体，在加入蚩尤的身体之后，它成为更富于动物蛋白质的滋补品。这是仇恨能量的源泉，公孙氏要把民众引向战争狂欢的高潮。

公孙氏为此向全体子民颁布最高指示说：你们不许触犯我的禁令，不许拒吃我赏赐的肉酱，不许制造动乱，不许违反我的政策办事。要是触犯禁令，要是偷偷倒掉我的人肉酱，要是蓄意制造动乱，要是不听我的话，要是大搞反叛行为，要是知错犯错，要是越过雷池，要是擅自改制让自己快活，要是你想怎样就怎样，要是我还没颁布命令就擅自用兵，请看蚩尤和共工之流的下场吧：叫你俯首为奴，吃自己的粪便，求生不得求死不能，在地底下给我当垫脚石！

---

① 《读山海经》：“精卫衔微木，将以填沧海。刑天舞干戚，猛志固常在。同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良辰讵可待。”

② 《黄帝十六经·正乱》：“黄帝身遇蚩尤，因而擒之。剥其皮革以为干侯，使人射之，多中者赏。翦其发而建之天，名曰蚩尤之旌。充其胃以为鞠，使人执之，多中者赏。腐其骨肉，投之苦醢，使天下人喋之。”引自陈鼓应注译：《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》。



图6-10 榆罔（蚩尤）画像（油画，亚麻布，75cm ×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

黄帝还说，牢牢记住我的威名，永不违反我的禁令，以此记录下来昭示后人吧①。

公孙氏的铁血手段果然奏效了。蚩尤是所有反叛者中的最后一位。他的下场如此令人胆寒，以致心狠手辣的公孙氏，此后再没有遇到像样的对手。尽管蚩尤死无葬身之地，但那些带血的木枷碎片，却散落在广阔的荒野上，化成美丽的枫树②。每逢蚩尤遇难的秋天时节，枫叶都会变得鲜血一般殷红，犹如蚩尤含恨不屈的灵魂。

这两场血战意义深远，因为它们不仅奠定了有能氏的政治版图，也建构了华夏民族此后数千年的演出舞台。

在蚩尤死后，官方和民间的叙事就全部倒向黄神，开始颠倒黑白起来。几乎所有的历史文献，都把战争原因归咎于蚩尤，还将其子民描述成凶残野蛮的一族。而事实却正好相反——信奉黄神的部族领袖，源于彪悍的西亚游牧种族，而蚩尤的信奉者，倒属于真正的东方农耕文明。但就其本质而言，东亚民族的历史叙事，大都是由游牧部族所掌控。经过这场大战，本土农业部落的命运遭到了不公正的设定。蚩尤的南方苗裔们从此失去政治权力，始终爬行于被征服和奴役的边缘地带。他们只能以每年在“蚩尤节”（苗族）上跳牛首舞的方式，寄托对祖神的哀思，而蚩尤亦被神化，成为牛首人身的战神，以雕像的形态，矗立于南方族群的寺庙，仿佛

① 《黄帝十六经·正乱》：“上帝以禁。帝曰：毋乏吾禁，毋流吾醢，毋乱吾民，毋绝吾道。乏禁，流醢，乱民，绝道，反义逆时，非而行之，过极失当，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅兴兵，视蚩尤、共工。屈其脊，使甘其俞。不死不生，悫为地楹。帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以示后人。”

② 《山海经·大荒南经》：“有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。”

是一个保存昔日记忆的巨型盒子。

然而，遭遇嘲笑的不仅只是蚩尤，还包括他的前锋大将夸父。他被描述成一个不自量力追逐太阳的狂乱巨人，因逼近太阳而被活活渴死①，但这正好验证了夸父和烈山氏部族浴血奋战的场景。这个“日”并非自然界的太阳，而是被神化的有能氏军队的隐喻。夸父的军队，因黄神请来女神“旱魃”施行魔法，而陷入缺水的困境，最终彻底溃败。另一员战将刑天，被公孙氏砍去了头颅，却以两乳为眼，以肚脐为嘴，继续死战，直到被彻底击败为止。榆罔军团丢弃的长枪堆积如山，竖起来犹如密集的树林②。这是何等悲壮的场景。在殷红色的落日余晖里，烈山氏士兵的鲜血，染红了天空和龟裂的大地。



图 6-11　每年农历 10 月期间的“祭尤节”，贵州丹寨县扬颂村的苗民，聚集在祭龙坛上的蚩尤祠前，进行隆重的祭奠典礼

沿海岸线南下的蚩尤（榆罔）族群的残余，并非都是一些失败的流寇。他们携带新的战争、农耕、制陶和治玉技术，以暴力或非暴力方式征服了南方“土著”，最终成为“南蛮”的领导者，而死去的榆罔（蚩尤），则被提升为祖先神，以跟炎帝相同的“人身牛首”之法相，印刻在南方部落的各种祭品和饰物上，成为民众永恒敬拜的神明。广袤而富饶的南方，纠正了北方叙事的谎言。但北方并非对此无动于衷。从两汉到宋代的文献里，时而会有关于北人祭奠蚩尤的记载③，但它们都如瑟缩的烛火，最终熄灭于黄帝叙事的狂风之中。

---

① 《山海经·海外北经》:“夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河、渭。河、渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。”《山海经·大荒北经》:“夸父不量力，欲追日景。逮之于禺谷。”

② 有人论证邓林即桃林，然证据不足，姑妄记之，以待后考。

③ 《史记·封禅书》:“高祖初起，祷丰枌榆社。徇沛，为沛公，则祠蚩尤，衅鼓旗。遂以十月至灞上，与诸侯平咸阳，立为汉王。因以十月为年首，而色上赤。”《后汉书·马延传》:“延将兵卫护南单于，敕延过武库，祭蚩尤，帝亲御阿阁，观其士众。”《宋史·礼制》:“军前大旗曰牙，师出必祭，谓之祃。后魏出师，又建纛头旗上。太宗征河东，出京前一日，遣右赞善大夫潘慎修出郊，用少牢一祭蚩尤，祃祭。”透过这些零碎的记录，能够约略窥见残存于北方的蚩尤记忆。

◎饕餮，青铜器上的食人兽

殷商猎人的食肉动物习俗，在盘踞中原之后，转化为热烈的烹煮潮流。他们利用庞大的鼎器来烧煮肉类祭品，而后由国王和贵族们自己分食。一种狂热的美食浪潮席卷整个国家。而就在铜鼎的外缘，浇铸出一种叫作“饕餮”的妖魔。它似乎在向饕餮者发出警告，不要过度贪婪。这是殷人精神分裂的结果——一方面放纵美食，一方面又在自我劝诫，约束自己的行为。而殷人的神似乎对此并不在意。祂们喜悦地接纳了牺牲品，而后又默不作声地容忍着献祭者的贪欲。鼎首先要表达吃（占有粮食）的权力，而后才成为政教权力的象征。



图6-12　饕餮像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

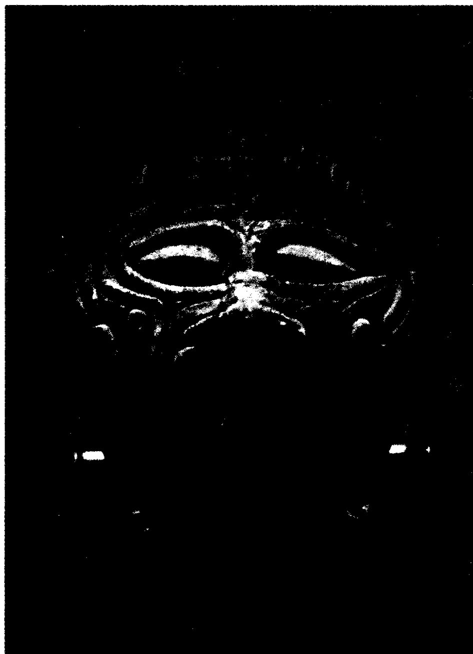


图6-13　恶魔胡瓦瓦的泥塑面具（1800—1600 B.C.）：它的丑脸仿佛由一堆肠子组成，并在其下部堆叠成一个带有牙齿的嘴形（伦敦大英博物馆藏）

另外一种见解，则将饕餮与被砍头的蚩尤彼此联系起来。把蚩尤的首级浇铸在青铜器的表面，是战争祭祀仪式的重要环节，其中包含着明显的巫术意义，它要传递一种胜利的能量与信息，并向所谓的“贪虐者”发出严厉警告①。炎

① 罗泌:《路史・蚩尤传》注云:“蚩尤天符之神，状类不常，三代彝器，多者蚩尤之像，为贪虐者之戒。其像率为兽形，傅以肉翅。”揆其所说，殆亦饕餮。

（神）【lam-】和饕餮【lhaaw-rhɯɯd】的上古发音颇为相似，可以被视为两者彼此关联的语音学证据（参见第二章第六节关于“R/L”音素系列的叙述）。

就发音而言，饕餮【lhaaw-rhɯɯd】的最初原型，可能来自巴比伦恶魔胡瓦瓦（泥版中时而称之为胡巴巴 Humbaba，时而称为 Huwawa）[①]，它的丑脸仿佛由一堆肠子组成，并在其下部堆叠成一个带有牙齿的嘴形。巴比伦的算命师用它来占卜未来。已知出土的胡瓦瓦雕像高 7.62 厘米，背面有一句残缺的警告语：“如果内脏看起来像胡瓦瓦的脸……”这种肠卜法此后曾盛行于古罗马，叫作 Aruspicy。在祭神的仪式结束后，祭司会剖开祭牲的肚子，观看肠子和肝脏的形状，由此来判断吉凶祸福。专门从事这种肠卜的祭司叫作肠卜僧（Haruspex），他们有时也会用闪电的图形来进行占卜。而肠子属于“饕餮器官体系”的一部分。它以丑陋诡异的造型，汇入了妖魔化蚩尤的历史潮流。

第三节　月氏虞酋邦的诸神们

一、有虞氏的西方来历

以司马迁为代表的《史记》以及后世的主流史学，顽强地抱守着“夏商周”模式。但据一些重要典籍记载，在夏之前，还有一个地位重要的酋邦，那就是“虞”，又称“有虞氏”。关于这个古国的只言片语，被收录在《礼记》《国语》《左传》和《周礼·考工记》之中。司马迁曾就《夏本纪》前不立《虞本纪》的原因，于《龟策传》里作了无力的解释：“唐虞以上，不可记矣。”意思是说自己资料匮乏，无法为“唐虞”撰史。

根据史料推测，有虞氏曾是酋邦（或部落）联盟的首领，而后才被夏所取代，应该是跟夏同时期的酋邦，但因担任联盟首领的时间早于夏，所以被视为夏的“前朝”。

虞氏【ŋo-gje】即月氏【ŋod-kje】，也即《管子》中的“禺氏”【ŋo-gje】

① 胡瓦瓦见于史诗《吉尔伽美什》（*Gilgamesh*）的第三至第五块泥版，护卫远方杉树林（一作雪松）的巨妖胡瓦瓦，其吼叫就是洪水，嘴一张就是烈火，吐出的气息足以致人死地，很远都能听见它的吼声。另一个版本中还有恩基度（Enkidu）对胡瓦瓦的描述：“它的牙齿宛如龙的牙齿，它的面貌恰似狮子的面貌，它不吃抛撒过去的食物不喝奉献的水。”（参见赵乐甡译著：《世界第一部史诗——吉尔伽美什》，译林出版社，1998 年）

和《穆天子传》中的“禺知”【ŋo-te】，三者的发音基本相同①。又称“唐虞”【glaaŋ-ŋo】，也即地神虞（唐，就是地神的称谓）。而月氏即斯基泰人（Scythians，汉代人称之为“塞种”），为印欧民族的一个分支。早期的斯基泰人，在人类学上属于广义斯基泰人，其外貌为蓝眼、隆鼻、多须，身材高大壮硕，善于征战，甲骨文把“虞”刻画成一位手持双头矛的武士——[illegible]，由此构成重要的文字学佐证。

有虞氏可能是月氏各族中走得最远的一个支系，它的蹒跚脚足，踏上了黄河中游的肥沃土地，并于今山西南、河南西北一带，建立其全新的家园，都城据说就设在蒲阪（古称蒲州，今山西省运城永济）。当年夏王少康被东夷人所追杀，被迫投靠有虞氏的邦主，躲在宫中担任御用厨师。虞王有意助其复兴，不仅送给他一座城池，还把两个宝贝女儿一起送给他当老婆。月氏人与夏人，缔结过深厚的跨族情谊。这段感人肺腑的事迹，被载于《左传·哀公元年》，而诗人屈原在其诗歌《离骚》里，对比自己的身世，对此发出了惊羡的赞叹："及少康之未家兮，留有虞之二姚。"目前受到高度评价的龙山文化“陶寺类型”（位于山西襄汾，距运城的直线距离仅100公里），可能就是有虞氏的历史遗产。

斯基泰人的信仰，分为两个时期，其早期信奉苏美尔-阿卡德神系，后期则接受印伊神系的统治。进入东亚成为“有虞氏”的，属于早期斯基泰人，所以必定随身携带苏美尔-阿卡德神话。虞族的信仰，首先依托巴比伦神系，同时也吸纳埃兰/夏的地神体系，又接纳了以尧为代表的地方土著水神体系，形成三位一体的神学体系。这是上古多元主义神学的典范。

越过上古神系的变迁，可以发现上古神学的基本法则：大多数神系都是本族神祇、整个部落联盟（酋邦）神祇、友好邻邦神祇的多重复合体系，而非一个原教旨主义的闭锁体系。只有这种保持宗教开放的酋邦，才能在复杂的军事征战中，赢得更多的生存和发展契机。

关于虞邦的宗教体系，《国语·鲁语上》有明确记载："有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。"对此，《礼记·祭法》的说法有微妙差异："有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊

① 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社1992年版。

鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”

上述两种记载，恰恰在月氏虞上出现了分歧：“国语版”认为，月氏虞祭拜黄帝和尧，以颛顼和舜为祖先；而“礼记版”则认为月氏虞祭拜黄帝和喾，以颛顼和尧为祖先。《国语·周语下》又称“其在有虞，有崇伯鲧”，再于上述神祇谱系中加入了鲧。将上述两种文献相加，虞邦神系总共指涉了黄帝、尧、喾、颛顼、鲧和舜等六位神祇。其中舜和喾的出现，并非正常，而黄帝部分，则要等夏邦出现时再细加讨论。在此，我把重点放在水神系的两位大神——颛顼和尧——的身上。

二、水神系之颛顼

颛顼【tjon-ŋon】[①]，这个称谓的发音和字形都有些古怪，而跟其他神祇大相径庭。《史记·夏本纪》称：“禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。”这种叙事看似严密流畅，却已制造了严重的逻辑混乱。“颛顼”和“昌意”【thjaŋ-qɯgs】两词的上古音相近，看似父子（母女），其实可能是不同方言里的同一神祇。

关于颛顼的来历，有诸多说法，也多不得要领，唯有苏雪林之说，指点迷津，提供了解码颛顼之谜的重要线索。苏雪林认为，这位上古大神的原型，应是美索不达米亚水神和深渊之神伊亚（Éa，苏美尔名“恩奇”Enki，苏氏译作“哀亚”，又译“埃阿”或“埃亚”）[②]。



图6-14　颛顼画像：这位上古大神的最初原型，可能是美索不达米亚水神和深渊之神伊亚

在巴比伦神话《埃努玛·埃利什》（*EnûmaEliš*）中，伊亚是众水之神和深渊之主、大神马尔杜克（Marduk）的父亲[③]，与安努和恩利尔并列为三大主神，是当地渔夫的守护神，其形象为半人半鱼，而象征物则是鱼和羱羊。在《巴比伦史诗》（*Epic of Creation*）的神话故

① tj发音近似英语的ch和拼音的q。

② 苏雪林：《屈原与“九歌”》，武汉大学出版社2011年版。

③ 参见饶宗颐编译：《近东开辟史诗》，辽宁教育出版社1998年版。

事中，他曾向乌塔-纳皮叙提姆（Uta-Napishtim）发出大洪水的警告，从而令人类免去灭顶之灾。这一洪水叙事原型，此后在以色列人那里形成著名的《创世记·旧约》镜像。

只要对颛顼和伊亚作比较研究，就能发现两者之间的四大共同点：第一，颛顼和伊亚同为寒冷深渊的水神①；第二，两者都是半人半鱼、人首鱼尾的形象②，颛顼是半鱼半人的“渔妇”，而伊亚的祭司必须身穿鱼尾长袍，而且在星座学上属于双鱼座（Pisces）；第三，两者都是天地之神，《国语·楚语》称颛顼下令大神“重”掌管天空和天神，而命令“黎”掌管大地和百姓，而伊亚是“天地之主”、“世界之主”和“大地统治者”；第四，两者都主司智慧和法术，颛顼发明了历法（“颛顼历”），而伊亚是人类和文化的创造者。

颛顼和伊亚的对应性，还可以从他们的家族谱系中获得。《山海经·海内经》描述说，爷爷昌意住在若水，生下了颛顼的父亲韩流【gaan-ru】，这个韩流的长相十分古怪，长脖子、小耳朵，虽然是人脸，却长着猪嘴和猪脚，以及麒麟般的身躯，两腿还骈生在一起③，而这似乎就是伊亚的母亲——原始咸水之渊（大海）提阿马特（Ti'amat）——的尊容，尽管巴比伦泥版《埃努玛·埃利什》对此未作具体描述，但作为龙形怪兽，提阿马特必然拥有丑陋表象的全部可能性。与此对应的是，韩流的妻子阿女来自“淖”水，也即大海，指的显然也是提阿马特本人。该史诗中，原始甜水之



图 6-15　广东佛山灵应祠供奉的北帝颛顼神像（摄于 2012 年）

① 《淮南子·时则训》：“北方之极，颛顼、元冥之所司者万二千里。”《史记·五帝本纪》载：“北至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蹯木，动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥属。”

② 《山海经·大荒西经》：“有鱼偏枯，名曰鱼妇，颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。”

③ “帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”

渊阿卜苏（Apsu）与提阿马特相结合，诞下美索不达米亚诸神。但伊亚却杀死了自己的亲生父亲阿卜苏，而伊亚的儿子马尔杜克，则杀死了自己的外祖母提阿马特[①]。这场家族内部的残杀，制造了阿卜苏-提阿马特的死亡，同时也在东亚颛顼神话中引发了人伦秩序的倒错——韩流的形象由丈夫（阿卜苏）变成妻子（提阿马特），而妻子却还是妻子。这是神话传播进程中产生的讹误，它过滤了家族仇杀的凶险细节，却制造了新的叙事紊乱，而令颛顼的原型变得恍惚游移起来。

无独有偶的是，"重"【doŋ】和"黎"【riil】两位大神的原型，也同样来自美索不达米亚。在巴比伦创世神话里，始祖男人安莎尔（Anshar）为"天涯"，始祖女人吉莎尔（Kishar），是"地极"，两者为孪生兄妹，彼此结合于地平线上，形成天地相交的自然壮景；祂们跟伊亚一样，都是阿卜苏和提阿马特的子女，同时也是天神安努（Anu）的父母。而这对大神，跟掌管天空的重和掌管大地的黎，拥有完全相同的结构。毫无疑问，重和黎就是安莎尔与吉莎尔的一个东亚镜像。

美索不达米亚宗教中，苏美尔文"冥界"的名称叫"库尔努吉阿"（Kur-nu-gi-a），意为"永不回返之地"，相应的阿卡德文为"基-加勒"，或"基加鲁"（Kigallu），意为"大地"，而这应当就是"昆仑"山系的神话原型。前往冥府必须越过冥河，以及翻越七重大山。主司冥界的女神"大地夫人"，是"伊尔-卡勒-拉"（Ir-Kal-al），即人格化的冥界。"Ir-Kal-al"（急读为"喀喇"）和"Kur-nu-gi-a"（急读为"昆仑"）相加，可以组成"喀喇神的冥界"一词，而这可能就是汉语"喀喇昆仑"的来源。跟后世的"高山"阐释截然不同，"昆仑"的原意是向地下延展的冥界，



图 6-16　左为旋涡纹彩陶壶（马家窑类型，距今 5000—4700 年，兰州杏核台出土），右为内彩旋纹彩陶豆（马家窑类型，距今 5000—4700 年，两件均由甘肃省博物馆收藏）：在水意象和水符号的背后，是关于水神的隐秘叙事

① 弑父是美索不达米亚神系的重要文化特征。参见饶宗颐《近东开辟史诗》。

也即一个向下倒置的高山镜像（▼），而后才在突厥语和通古斯语中上升为巍峨的高山（▲），并泛指所有的高大山脉。

为了完成本土化的进程，虞邦除了保持母国的原型信仰，还要尽力向其他酋邦或部落靠近，以便融入东亚的宗教体系，由此形成该邦的多神教格局——同时祭拜地神黄和水神颛顼，但把颛顼的地位置于黄神之下：在第一种版本中，颛顼是黄神的孙子（《史记》）；而在第二种版本中，黄神是被祭拜的最高神，颛顼只是次等的祖神（《国语》）。无论哪一种版本，黄神和颛顼在神谱里的尊卑，都已被肃然设定。

不仅如此，月氏虞还要修改原型神的名称和发音，以适应本地土著的语言。以致很难洞察祂们的真实来历。

信奉颛顼的月氏酋邦里，除了跟颛顼有直接血缘（神性）关系的风姓，还有八个著名的氏族——苍舒、大临、庭坚、仲容、叔达等，一望而知是来自异邦的称谓①。

耐人寻味的是，颛顼还制定过这样的律令：妇女若在路上和男子相遇，必须避让一旁，如果不这样做，就应被拉到路旁暴打一顿。这条律法显示颛顼时代的一个重大变化，即男性超越女性，掌握了部落的主要权力，由此完成由母系氏族向父系氏族的权力转移。男性主宰世界的时代降世了，它要修改从神学到美学的所有游戏规则。

“颛”字，在甲骨文和金文里都没有，“项”字则仅限于甲骨文，而在金文里不见踪影。显示在商周两代，甚至春秋战国时代，异乡神颛顼都遭遇到严重的边缘化命运，几乎已经遭人遗忘②，直到汉代才被儒生重新翻检出来，成为三皇五帝谱系中的一员大神，以充填记忆苍白的古史册页。

三、水神系之“尧”

尧【ŋeew】是月氏虞水神系的第二位重要神祇，据说是帝喾次妃陈锋氏

① 司马迁《史记·帝王世纪》中记载：“帝颛顼，高阳氏，黄帝之孙，昌意之子，姬姓也。母曰昌仆，蜀山氏女，为昌意正妃，谓之女枢。……贯月如虹，感女枢幽房之宫，生颛顼于若水。”这是说黄帝的长子昌意，由于品行不好，被贬谪到若水（今四川），与蜀女昌仆结婚，昌仆感星月而孕生了颛顼。

② 饶宗颐考马王堆《刑德》乙本，认为九宫图中北方水神即为颛顼，则战国期间已经开始出现华夏自主神谱，而颛顼已经成为北方主宰，见《饶宗颐二十世纪学术文集卷三·简帛学》，新文丰出版股份有限公司（台北），2003年第133页。

之女庆都所生，祁姓，名放勋，号陶唐，谥号叫尧，因曾为陶唐氏首领，故史称“唐尧”。从神名的音素标记N（ŋ作为后鼻音，属鼻音N家族）来看，祂的原型可能就是女娲【na-krool】，而祂要从女神的阴影中脱颖而出，成为一位傲世独立的男神。

尧神身份的古怪之处在于，从发音上看祂拥有N标记，属于水神系的成员，而从更晚期的甲骨文看，祂却是一位侧身弓腰而立的大神，身后挑着一块息壤，犹如运石上山的西西弗斯。但即便在甲骨文时代，尧也极少被提及，今人编纂的甲骨文文献里，只有一处关于祂的记录，而后就在金文里彻底消失，似乎被人完全遗忘，而直到汉代才突然重现于文献之中，犹如一个千年复活的幽灵。但金文和小篆偷换了祂的造型，让其头顶三个笨重的土堆“”，俨然是一个不堪重负的地神。



图6-17 尧画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

造成这种情形的原因只有一个，那就是早期的尧只是一个部落小神，始终没有获得必要的重视。战国和秦汉时期的墨家和儒家，尤其是刘歆的“篡经班子”，在编织“黄金时代”的神话时，才将其重新发掘出来，跟舜的事迹对接，修改祂的神格，夸饰其职能和历史地位，令其散发出帝王道德的浓烈馨香①。

司马迁在《史记·五帝本纪》中，也耗费大幅篇章，详尽记载帝尧的光辉事迹，溢美之词，铺天盖地，真可谓不惜笔墨②。刘歆更是在原版《尚书》

---

① 参见顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996年版。

② 《史记·五帝本纪》：“其仁如天，其知如神。就之如日，望之如云。富而不骄，贵而不舒。黄收纯衣，彤车乘白马。能明驯德，以亲九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和万国。”

中插入《尧典》，蓄意伪造尧的履历。但纵观尧的全部德政，似乎只是为塑造舜的形象而做的铺垫。除了跟黄帝、炎帝和伏羲争夺天文历法的发明权以外，其主要篇幅都用于议政对白，仿佛是一场充满戏剧性的表演，其中所有台词的主题，都巧妙地指向舜，犹如一些隐形的路标，将世人的目光，引向舜的光辉圣坛。尧的唯一发明，是为了调教自己性急无能的儿子丹朱，而创制了世界上最伟大的棋种——围棋①。在战国和秦汉的政治叙事中，尧是舜诞生前的一则精致寓言。

表 6-1 《史记·五帝本纪》之尧叙事结构

考核类别	用意	言行
官员评价——三凶	向放齐、驩兜、四岳等问政，以贬斥他人方式抬高舜的地位，作为铺垫	丹朱——顽凶
		共工——其用僻，似恭漫天
		鲧——负命毁族
官员任用——鲧	继续用鲧作为反衬	鲧——九岁，功用不成
官员考察——虞舜	舜正式出场，接受探查和检验	①背景调查：家庭人物及关系
		②家庭品行探查：以自家二女嫁其试之
		③政治品行探查：以官员“五典”“百官”“四门”“诸侯”“远方宾客”等试之
		④以野外丛林和雷电暴雨试之
舜的功德（执政前）	镇压三苗在江淮、荆州数为乱。于是舜归而言于帝，四罪而天下咸服	①请流共工于幽陵，以变北狄
		②放驩兜于崇山，以变南蛮
		③迁三苗于三危，以变西戎
		④殛鲧于羽山，以变东夷
舜的功绩（执政后）	彻底确立舜作为文明大神的地位	①祭神拜祖，厘定神谱
		②巡狩与视察领地
		③统一度量衡
		④建立礼制
		⑤制定刑律，赦免罪人

① 罗泌:《路史·后纪十》。

司马迁的“尧叙事”是一个典范，显示出儒家深远的意识形态用意。在“尧—舜—禹”的禅让神话中，他们组成了一个逻辑严密的叙事链条。其中尧的存在是为了塑造舜，舜的存在则将验证禹的伟大性，而禹是缔造神奇王朝“夏”的天神，祂的儿子将成为东亚历史的开启者。“启”这个首位夏国邦主的名字，犹如“时间开始了”的宏大钟声，宣告东亚崛起的豪迈纪元。

据《拾遗记》记载，尧时代有一种叫作“贯月槎”的神奇事物。“尧登位三十年，有巨槎浮于西海，槎上有光，夜明昼灭。海人望其光，乍大乍小，若星月之出入矣。槎常浮绕四海，十二年一周天，周而复始，名曰贯月槎，亦谓挂星槎。羽人栖其上，群仙含露以漱，日月之光则如暝矣，虞、夏之季，不复记其出没。游海之人，犹传其神伟也。”① 这个记载以后成为“UFO”出入尧时代的文献证据。

但这不过是一则来自阿卡德的神话传说而已。贯月槎的主人，显然就是月神南纳（Nanna，中国人称其为“月老”），乌尔城（Ur）的守护神，在闪族（阿卡德和希伯来）神话中叫作“辛”（Sin）。他是世界上仅有的一位老年男性月神，在乌尔（《圣经》称为“吾珥”）第三王朝和古巴比伦时期（约2060—1455 B. C.）曾在西亚受到广泛崇拜。

南纳老人喜欢乘坐篮形圆船作跨越天空的旅行，就此给青金石天空带来柔和的光明，而众星则如谷物一般，在其四周播撒细弱的光亮。小船时而是一弯新月，变圆后则像闪闪发亮的王冠，一如月神的华丽冠冕。据尼普尔出土的泥版记载，大神马尔杜克如此命令南纳：“你在每月之处光照大地，宛如双牛角的一弯新月辉映六天。你的王冠在第七天分为两半；两周后你的变幻呈现为圆满之态。”

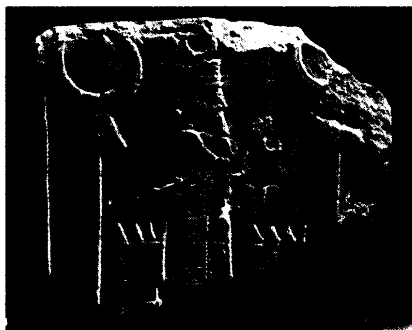


图 6-18　石灰石碑浮雕：月神辛（南纳在叙利亚地区的新名字）、祂的牛角形新月及其宫殿（亚述文明，公元前 8 世纪）

东亚神话里的贯月槎，以十二年为一周天，这无疑是一年十二月的误记。而那位长翅膀的神仙（羽人），指的应该就是月神南纳本人。鉴于尧跟南纳的这种“时间”关联，可以推断，尧本人可能也有一个苏美尔原型，而祂就是

① 王嘉：《拾遗记》（卷一），中华书局 1981 年版，第 21 页。

智慧水神恩奇（Enki），祂的巴比伦或阿卡德名字叫做伊亚 Éa，在从苏美尔到亚述的变迁史中，恩奇可能是一个较早的称谓，所以它应是“颛顼/伊亚”的“前身”。在中国上古时期，N 和 EN 的发音是极易被混淆的，甚至按水神的音素标记来看，Enki 的 en，就是 N 的一种语音变形。

恩奇是天神安（An）的孙子，最高神恩里尔（Enlil）的儿子，后来他取代宁胡尔萨格（Ninhursag）的地位，上升为三大主神之一。他掌握灌溉用水，令美索不达米亚南部不至于成为荒漠。恩奇跟其兄长恩里尔不同，思奇从不依赖暴力去赢得惧怕，而是以智慧博得民众的爱戴。当恩里尔准备发动洪水消灭人类的时候，正是恩奇向人泄露了神的图谋，而令人类保全了繁衍子孙的种子。

据出土泥版记载，伟大的水神恩奇作为水源之王，掌握着众生的命运，而祂同时也是智慧之神。祂在海底用黄金和天青石建造圣洁的宫殿，并饰以珊瑚、珍珠和宝石，还养殖各种鸟类、鱼类和花树，令宫殿以及园林变得无限瑰丽。这城堡还是一幢会说话的房子，砖瓦能够发出奇妙的声音，像公牛一般叫喊，说出恩奇的启示和教诲。七首咒语之歌保卫着它，优美的乐曲弥漫着整座城堡。然后，恩奇请求最高神恩里尔（Enlil）施法，令埃利都城从深水里缓缓升现，光华四射，成为大地上最壮丽的景观之一①。



图 6-19　位于海南省海口市附近的陶窑所烧制的仿古陶器（摄于 2010 年）

而盘查一下尧的全部事迹，显然与此毫无干系。跟其他从西亚引进的神衹不同，尧并未接管原型神的神格与特征，而只是挪用了一下“恩奇”的语词外壳，而后迅速由水神转化为地神。导致这种神学改造的主要原因，在于恩奇进入东亚之际，正是水神遭到严重非议的时代。严酷的大洪水不断洗劫人间，酿成巨大灾难，在民众中引发广泛的怨恨，而水神系必须为此承担主要责任。地神系乘势而起，摆出治水救星的姿态，给民众带来新的生存希望。

① 参见 Thorkild Jacoben：*Treasures of Darkness*：*A History of Mesopotamian Religion*，Yale University Press，London，New Heaven，1976.

这种情形迫使战国诸子改弦易辙，把尧改造成一位貌似地神的新神，背负沉重的息壤，去启动艰难的洪水抵抗运动。祂被一大堆天灾人祸所包围，捉襟见肘地治理着混乱的国度，心中充满永久的无奈与伤痛。而水神的身份，则被祭司们度让给了后起的颛顼。尧和颛顼，源于同一个叫作“恩奇/埃亚”的原型，但基于恩奇是埃亚的原型，于是尧散发出了比颛顼更原始的气息。

尧是一个不称职的地神，祂无法直接（亲自）从事治水大业，其随身佩戴的息壤，不过是一件无用的道具而已。尧的唯一方式，就是以最高统治者的身份，罢免和遴选治水军团的领袖。尧就此躲避了直接面对大水的尴尬场面。但在后世的历史叙事中，儒家并不在乎其神格与使命间的深刻矛盾，而是把尧投放到复杂的政治纷争之中，迫使其言说和行动，通过一系列戏剧性的对白，为更重要的“贤君”——舜和禹——的光荣诞生铺设道路。

尧的身份，在此后的历史演变中不断发生改变。有人认为，尧字的头顶上出现的三个土堆，是制陶者的标志，因为尧还有一个后起的称号——“陶唐氏”，也就是“搪陶者”的意思。从水神转为地神的尧，无法完成治水大业，只能在神格上向后退缩，变成制陶业的保护神。尧从此只能驻留在那些古朴的陶器上，透过那些以条纹绘成的窗格，去眺望变幻莫测的未来岁月。



图 6-20　广东佛山古代窑工所祭拜的窑神（摄于 2012 年）：无法完成治水大业的尧，只能在神格上向后退缩，变成制陶业的行业保护神

但这还不是尧的身份演化序列的终点。当尧被记写成“晓”字的时候，似乎还攫取了某种日神的神格。这是拂晓初升的太阳，以柔弱的粉红色光线，映照世间所有的江河、土地和陶窑，并在大地上投射出修长的阴影。这是尧毕生所扮演的最后一个角色，他要为大日神舜的升现提供华丽的布景（参见第八章关于舜的叙述）。

四、水神系之羿

在阵容庞大的水神系中，还有一位佩戴水神标记 N 的大神羿【ŋees】。这是跟蚩尤相似的战神，只是其兵器由战刀变成了弓箭，正是这一兵器转型，显

示出农耕部落和猎人部落的深刻差异。羿是水神系里最独特的神衹，祂没有江湖戏水的癖好，反而展示出绿林猎人的英勇风姿。

据《山海经·海内经》记载："帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。"但唐人成玄英《山海经·秋水》疏引《山海经》却有所不同："羿射九日，落为沃焦。"宋代类书《锦绣万花谷》前集卷一引《山海经》也宣称："尧时十日并出，尧使羿射十日，落沃焦。"这两部文献都表明，古本《山海经》中本来有大羿射日之说，但在后来却散佚于历史叙事的动乱之中。作为日神的帝俊[①]，下令一位水神去射落自己家族的孩子，这实在是一件疯狂和不合情理的事情。今本里的所谓"帝俊"，必定是古本中"尧"的误记。

《淮南子·本经训》以《山海经》为蓝本，如此重叙了大羿射日的故事："逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。万民皆喜。置尧以为天子。"

上述记载清晰地表明，尧是个生不逢时、命运凄惨的大神。在他主宰世界的年代，时而洪水滔天，需要用息壤去辛勤地加以治理，时而又有10个太阳一起出现在天空，制造前所未有的严重旱情，大地上颗粒无收；时而又有各种妖魔鬼怪横行，弄得人民生不如死。这时的尧，终于恢复了水神原型的本性，派遣水神系大将羿，拉起彩色大弓，一举射下了9枚恶毒的太阳，并且诛杀了那些危害人类的妖怪。



图6-21　位于西昌卫星发射基地的大羿射日雕像：羿神射日的故事，正是水神尧和日神帝俊进行战争的寓言，或者说，是水神部落联合地神部落，跟日神部落所展开的殊死之战

羿神射日的故事，正是水神尧和日神帝俊进行战争的寓言，或者说，是水神部落联合地神部落，跟日神部落所展开的殊死之战。在黄神和炎神的涿鹿大战之后，再也没有比这场战役更为惊心动魄了。它可能折射出信奉日神的东夷族群的一次历史性挫败，而跟炎黄大战形成严密的呼应。但在甲骨文和金文里，

---

① 详见本书第九章关于帝俊神格的阐释。

根本看不到羿神的踪影，仿佛遭到了无情的遗忘。“羿”字最早出现在小篆里，所以祂只能是战国和秦汉时代的产物，属于晚近尧神话的一个高潮式片段。

探查羿神的原型，应从“玉兔”这个细小的“语词零件”开始，后者是东亚月亮神话的著名配角，它在广寒宫里的捣药形象，早已广泛流传，成为脍炙人口的传说。在古代典籍里，“玉兔”本来记作“顾兔”，而“顾兔”则源自“瞻兔”（“瞻”与“顾”的语义相同）一词。这个所谓的“瞻兔”【tjam-thaas】，后来又跟“蟾蜍”【tjam-la】发生了混淆（两者首字发音完全相同），这就是为什么在古代神话里“玉兔”可与“蟾蜍”任意互换的缘故。早在20世纪30年代，闻一多先生就在《天问释天》里提出11种证据，证明“玉兔”就是蟾蜍，言之凿凿，很是令人信服。但世人总觉得蛤蟆形象可憎，不如玉兔来得可爱，所以以兔代蟾，实在是一个更符合审美标准的抉择。

另一重要的原因在于，月亮与兔子的关联，受到了强大的印度神话的声援（详见第九章关于嫦娥的阐述）。正是印度人率先提供月兔神话的原型，协助中国人修改“蟾蜍”的“定义”，完成了向玉兔转型的叙事使命。

而在代表女阴的月亮和具有强大生殖力的兔子之间，还隐藏着更为深刻的世俗欲望，那就是关于性和繁殖的焦虑。月圆日（中秋节）的团圆主张，并非只是履行餐桌上的吃饼程序，而是要完成“圆房”和“圆床”的秘密仪式。上升的圆月是一个来自神的秘密指令，它启动了大地上所有的家族繁殖机器。在那些无眠的暗夜里，圆月照亮了人世间所有的圆房戏剧。

然而，形貌丑陋、性情孱弱的“蟾蜍”，并非“玉兔”的本相。只要为它添加一个吻部和一条粗大的尾巴，就变成了一条地道的鳄鱼，也即两栖爬行动物猪婆龙的某种省略和变形。猪婆龙，其古代名称叫作“鳣鼍”【djanʔ-daal】①，与蟾蜍的上古发音抵近（作为声母的齿塞音 d/t 可以对转）。正是这种造型和语音上的一致，导致了从鳄鱼到玉兔的巨大讹变。而更令人惊异的是，这条凶狠的大鳄，可能就是嫦娥的夫君大羿的真实面目。

毫无疑问，羿虽然跟尧和西亚有关，却不是尧时代的神祇，更与西亚毫无干系。祂的原型是一头被称作“羿”的猪婆龙，而它的形迹却跟古埃及女神涅伊特（Neit、Neith，一译奈特、奈斯）相似。

涅伊特作为战争和狩猎女神，其象征符号是穿过圆盾的两支箭头，或是一

---

① 《搜神记·卷十四》：羿请无死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月，将往，枚筮之于有黄。有黄占之曰：“吉。翩翩归妹，独将西行。逢天晦芒，毋恐毋惊。后且大昌。”嫦娥遂托身于月，是为“蟾蠩”。干宝等撰：《搜神记·搜神后记》，上海古籍出版社2012年版。

个手持弓箭和长矛的女人。她的名字具有鲜明的 N 标记，因而是人格化的水的代表；她是鳄神索贝克的母亲，由此派生出怀抱小鳄鱼的女人形象；基于水体的强大生命意义，涅伊特也是处女母亲神、下埃及（Lower Egypt）妇女、婚姻及其生育能力的守护者。她的另一身份是编织与创造女神，此时其头顶会出现一枚织布的梭子。而基于涅伊特与战争的密切关系，她同时又扮演冥界女神和亡灵守护者的角色，为死者提供亚麻布绷带以制作木乃伊。古埃及人每年都要举行涅伊特的祭礼，希罗多德称之为“灯火的盛宴”。她的信众们在露天通宵达旦地点灯庆贺，他们的狂欢照亮了整个埃及的暗夜。

在涅伊特和大羿之间，出现了诸多耐人寻味的相似点：

（1）“涅伊特”或“奈斯”（Neith）一词的发音，酷似“羿”的上古读音【ŋees】，它们之间的微妙差别是由前鼻音变成了后鼻音，而“th”音则顺理成章地发成了“s”，就像当代许多中国人所做的那样。

（2）涅伊特是狩猎与战争之神，而羿也是猎人与射手，两者在基础神格上完全一致。

（3）涅伊特的象征物是一副盾牌，上面有交叉成十字的两支羽箭，羿的篆文写法就是两支并列的羽箭。令人惊讶的是，涅伊特的盾牌和其上交叉成十字的羽箭也就是“十”和“日”两个符号的叠加，居然在东亚被误读为“十日”，由此演化出“羿射十日”的著名神话。



图 6-22 羿画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

（4）涅伊特常常以怀抱小鳄鱼的女人形象出现，有时也以鳄首人身之形现身，而在两汉的画像石上，羿则多以鳄鱼的讹形——蟾蜍现身。

（5）涅伊特是冥界女神和亡灵守护者，拥有起死回生的魔法力量，与安魂仪式密切相关，其形象常被画在古埃及石棺上，而羿的形象也大量出现在汉代以来的墓砖石棺上，手持“不死之药”，借此庇佑亡灵得以超生，并帮助亡

灵的在世家人实现祛病延年的梦想。

涅伊特神话无疑是一个重要的叙事原型，从中派生出了两个东亚神祇，其一是大羿，而另一个则是女娲。这意味着羿和女娲之间也有某种亲缘关系。羿的涅伊特原型表明，要么中国的鳄龙崇拜源于埃及原型，要么双方都源自一个更为古老的异乡神原型，而后才被注入“尧神话”和“女娲神话”，成为水神系与日神系的战争叙事的组成部分。

经过一场富有创意的“文化误读”，大羿射日的故事被衍生出来，并在民间迅猛传播，显示出东亚神话的强大改造能力。它要在原型之上重构自主的神学冲突模式。只要避开庸俗历史主义的胡言乱语，人能清晰地看到，这场射日运动，不仅暗示着水神部族和日神部族之间的严重冲突，而且还是上古历法之争的精妙寓言。

羿作为水神，必然要捍卫西亚水神（月亮神）的立场，也即12数循环的月亮历法（又称“巴比伦历”，每年12个月、每月30天和每天12个时辰），这种历法曾经指导东亚中部农夫的日常耕作。而在另一边，属于羌族的日神系，则要捍卫自身的10数循环的日神历法[①]。

这是关于月亮历族群和太阳历族群的一次巨大争执。在其背后，聚结着族群战争的浓重阴影。而这场文化争端的结果，是太阳历法的失败和月亮历法的胜利。但太阳组合并未完全消失，而是留下最后一个太阳来跟月亮历法融合，形成后世所谓的“农历”(阴阳合历，又称“夏历”)。这是以月亮历法为主导，同时也融入太阳历元素（以太阳回归年为参照系）的崭新历法，它将长期指导东亚农夫的田野作业。

五、地神系之喾

帝喾（嚳）乍一看是文明之神和智慧之神，其功绩包括“爻策占验，推算历法，穷极变化，颁告天下”。《大戴礼记·五帝德》还说他“取地之材而节用之，抚教万民而利诲之，历日月而迎送之”[②]。由此推动华夏农耕文明发生

---

① 今彝族十月太阳历，源于夏代以前的西羌文明，它将一年分成10月，每个月分为36天，过完10个月后的5~6天称为“过年日”，这种历法跟早期古罗马历大致一致。云南省武定县万德乡、自乌乡的彝族，还传有一种18个月的太阳历，跟玛雅太阳历完全一致，显示玛雅人可能是羌族的一个美洲分支。

② 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》(下册)，三秦出版社2000年版，第746页。

重大飞跃。魏晋时人曹植受其感动，援笔写下《帝喾赞》加以热烈颂扬："祖自轩辕，玄嚣之裔，生言其名。木德治世。抚宁天地，神圣灵宾，教讫四海，明并日月。"诗歌里所使用的谀辞，达到了世所罕见的地步。

但帝喾之名，跟舜一样，在所有甲骨文和金文中均无记录，甚至在《六书通》的小篆序列里也不见踪迹，而其最早现身之处，在于春秋文献《礼记》和《国语》之中。只需这个简单的理由，就足以否认喾作为上古大神的存在。郭璞等学者均以为，"舜"自"夋"的读音变化而来，而"喾"、"俊"（夋）和"舜"，则由"夔"神分化而来①，所以，祂是后人讹误所制造出的一名幻影神祇。尽管这些推论并不完全令人信服，但上古本无喾神，却已是一个不争的事实。



图 6-23　帝喾画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

然而，喾并非完全子虚乌有，祂只是其他神祇的一个国族倒影而已。探查喾的"真身"，应当从其发音入手。鉴于其上古音读作【khuug】，由此出现了地神的音素标记 K，因而可以确认其原型神格为地神。在虞夏时代，只有一位地神统治着中原地带，就是那位以鲧、黄（帝）和共工三种身份出现的埃兰女神——基里里莎（Kiririsa）。但喾并非地神本人，而是地神的祭司，负责关于地神 K 的祭拜与沟通事务。但祂同时也身兼日神帝俊的祭司，因为唯有如此，才能成为用日影测定时间和丈量土地的专家。《帝王世纪》称喾"生而神异，自言其名曰夋"②。意思是说喾生下来就能神奇地说话，并自我介绍说他自己的名字叫夋。于是世人都以为帝喾和帝夋是同一位大神。事实上，帝喾只是日神夋的祭司而已，其自

① 《山海经·大荒东经》郭璞注："俊亦舜字假借音也。"

② 皇普谧撰：《帝王世纪》，载《二十五别史》，齐鲁书社 1998 年版，第 11 页。

称日神，便是一种典型的“代神立言”方式。

喾的这种身份，早已被“喾”这个汉字所揭示。东周人在记忆并缅怀这位“神祇”时，以“形声”方式造出了“嚳”字。该字上半段为两手以蓍草占爻之态，下半段的“告”，既是声旁（“告”音为【kung】），却也是义旁，表达呼告、敬告、求告、告解之义。整个“嚳”字，俨然在描述一位祭司的形象。这正是晚期周人对传说中“嚳”的认知，它试图揭示嚳的伟大功绩——发明爻策及其占验之法。

喾的职责，除了指导官员和民众的祭祀活动，还要用土圭（┴或└形）来测定日影、观察星象、报道时刻和校正历法。土圭上的日影刻度，就是爻线☰和☷的起源。喾将刻线分为长短两种，互相配伍，三线一组，形成“卦象”，进而分类命名，界定十二时辰并用以计时和报时。喾可能是第一个用土圭量地、计时和占卜的祭司，由此发明了伟大的“易卦”原理。“易”为移动的日影，而“卦”则是“以圭占卜”的会意字，可以用来推算人间祸福。喾的形象因发明占爻而变得日益高大起来，并最终成为诸神中的尊贵一员。

不仅如此，在日落时分，喾的视线由太阳转向了灿烂的星空，摇身变成皇家首席天文学家，祂要依据观星的结果来校订历法，修正白昼日影测量的误差。《史记·五帝本纪》称其“娶娵訾氏女”，这是喾作为占星师的一个文献佐证。娵訾氏即十二星辰之一，也就是二十八宿中的室、壁两宿，代表十二时辰中的亥时。《汉书·律历志》称，日至其初为立春，至其中为雨水①。显示这个喾所钟爱的女人，就是星宿、时辰、历法和节气的隐喻。

耐人寻味的是，由“喾”派生出的所有占卦语词，都被纳入地神 G 标记的语族之中，如圭【kee】、卦【krees】、规【kel】、彀【khlool?】、乩【kii】、筊【kreew?】、吉【klid】、晷【krww】、昊【guu?】，等等。这些语词站立在 G/K 标记的旗帜下，越过岁月的乌云和尘土，继续散发出地神的微弱气味。

月氏虞出了一位发明占爻的伟大人物，这意味着《周易》就是月氏人在东亚的重要发明。“易”源自虞，已是无可争议的事实。这是虞酋邦为华夏民族所做出的最大贡献。但这种“喾卦”的卜法，在夏商两国未能推广开来，更未受到诸王室的重视，所以甲骨文里没有出现“卦”字。猎人出身并性情粗犷的殷人，酷爱兽骨和龟甲，而喾卦则饱受冷遇，几乎销声匿迹，直到周文王再度发现其重大意义为止。

---

① 《汉书·律历志下》：“陬訾，初危十六度，立春。中营室十四度，惊蛰。”

据说文王在被囚禁的时期，尝试用蓍草代替日影进行演算，并用时序模式（后天八卦）来代替空间模式（先天八卦），以全新的卦序和演算模式，激活了这一古老占命术的生命。在执掌政权之后，他又召集文人，用精细的文字演绎成经文，并篡夺了嚳的“著作权”，把它变成自己的发明，最终加工形成爻辞复杂的《周易》文本。在此后的数千年里，这种原始“嚳卦”就以“周易”的面貌，成为东亚民众日常事务的最高指南①。

六、日神系之少昊

少昊【hmjews-guu?】，又作“少皓”、“少皞”、“少皋”，或称“朱宣”、“白帝”、“金天氏”、“穷桑氏”，等等。据《山海经·大荒东经》记载，东海外面有很大的盆地，那就是少昊的王国，不知究竟为了什么，年轻的国王在那里丢失了自己的心爱乐器。还有文献说少昊的名字叫“挚”，这其实就是“鸷”的通假字，也就是鸷鸟（鹰隼之类的猛禽）的意思。当年一个叫作螺母的神女因大流星而感孕，生下了少昊，因为降生时凤鸟都来朝拜和庇护，所以就用鸟名来命名国家的重要官职，如此等等②。

少昊为自己的子民引入各种发明，建立政府并分出主管部门，来分别管理手工作坊（工正）和农耕业务（农正），同时设定度量体制，观察天象来制定历法，甚至发明了琴瑟之类的弦乐器等。这正是父系氏族社会缓慢走向兴盛的岁月。

《绎史》卷六引《田俅子》和《太平御览》卷七十九引《帝王世纪》记载称，“少皞都于曲阜。”意思是少昊的都城就在山东曲阜，鉴于少昊并非真实历史中的国王，这个所谓的都城，应被理解为主祭庙的所在地。该地区的居民，据推断当属东夷人的支系。目前所知的最古老的少昊形象，就是良渚遗址出土的“神徽”，它是东夷主神的本始形象（参见本书第七章）。

跟世界上所有日神一样，少昊也是一个鸟首人身的大神，这种日和鸟的符号对应性，可能源于巴别神系的基本语法。但少昊与鸟的缘分还不仅于此，除了自身拥有鸟形，甚至下属中也出现了一大堆“鸟官”——凤鸟、玄鸟、青

---

① 汉人和魏晋人把八卦的发明权转移到伏羲身上，实在是对月氏祭司成就的蓄意抹杀。

② 《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼，弃其琴瑟。有甘山者，甘水出焉，生甘渊。”《兖州府志·帝迹志》载：“少昊金天氏，姓已，名挚，黄帝之子玄嚣也，母曰螺祖。……感大星如虹，下临华渚之祥而生帝。黄帝之世降居江水，邑于穷桑，故曰穷桑氏，国于青阳，亦曰青阳氏，有圣德，以金德王天下，故曰金天氏，其立也，凤鸟适至，故以鸟纪官。”

鸟、丹鸟、祝鸠、鵙鸠、鳲鸠、爽鸠、鹘鸠，等等[①]。显示东夷族对鸟图腾的崇拜，已达到登峰造极的地步。

最具传奇色彩的少昊记录，出自南朝王晋所撰《拾遗记》，它讲述少昊母亲皇娥，本来是天上的织女，而在一个叫作穷桑的地方，遇到一位面容英俊的神童，自称是白帝之子，也即太白金星的儿子。两人居然一见钟情，共同嬉戏玩耍，陷入炽热的情爱之中。随后，皇娥便怀孕生子，取名叫“挚”。而为纪念两人的穷桑之缘，后人就称“挚”为“穷桑氏”[②]。

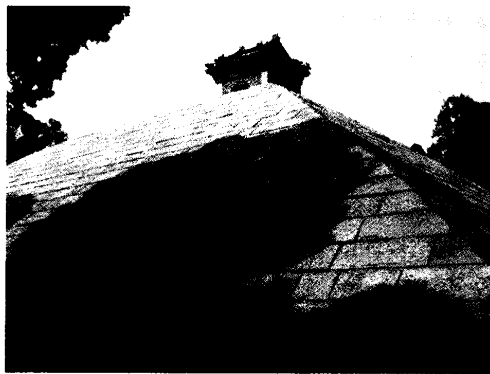


图 6-24　位于山东曲阜的少昊陵（摄于 2013 年）：一座典型的台锥体金字塔

在《山海经》的神话传说中，记载少昊的后代，除了颛顼还有三位。《大荒北经》：“有人一目，当面中生，一曰是威姓，少昊之子，食黍。”《大荒南经》：“有缗渊，少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛。”《海内经》：“少昊生般，般是始为弓矢。”除此之外，也有神话记载称，句芒、蓐收、穷奇等，都是少昊的儿子，显示其具有极为不俗的生殖能力。

目前位于山东曲阜的少昊墓地，拥有典型的苏美尔神庙结构，即在台式金字塔的顶部架设神庙。该陵墓外部全部以青石堆叠，共计 25 级，底部边长约 28 米，顶部边长约 9.4 米，坡高 15.2 米，底部总面积为 786.8 平方米，顶部面积 90.82 平方米，总体积约达 3017.27 立方米。宋代大中祥符五年（1012 年），景帝曾下令在此兴建景灵宫，但金字塔究竟建于何时，目前已无从考证。中国古代墓葬，从未出现过此类金字塔样式，这个所谓的“少昊之墓”究竟是什么来历，至今没有令人信服的结论。

---

① 《左传·昭公十七年》：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也。鵙鸠氏，司马也。鳲鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也。鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉，为五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈，为九农正，扈民无淫者也。”

② “少昊以金德王，母曰皇娥，时有神童，容貌绝俗，称为白帝子，即太白之星，降于桑际，与皇娥嬉戏，及皇娥生少昊，号曰穷桑子。”

◎埃及大神拉

在少昊的背后，浮现出埃及太阳神拉（Ra，有时称瑞 Re 或拉哈 Rah）的伟岸身影。这位伟大的日神，在埃及神系以及全球上古神系中具有重要意义。在中王国和新王国时代，拉具有至高无上的地位，从第五王朝起，他与底比斯神阿蒙连结为阿蒙·拉，成了埃及神系中最高主宰。

拉的名字有“创造的力量”的意思，意思就是“创造者”。拉是一位自我创生的神，从元初之水（mehturt）或一朵荷花中诞生，祂分出天和地，创造人类和世间万物，成为神通广大的创世主和统治者。有时祂被视为朝日神阿吞（Aton）和暮日神阿图姆（Atum）。拉用自己的精液（mucus）创造了空气神休（Shu）和雨水神泰夫努特（Tefnut），用阴茎之血创造了胡（Hu）和希亚（Sia），并用眼泪创造了人类。祂还造出朱鹭、鹤和猿猴之类的动物。拉有四男四女共八位儿女，合起来称为“太阳神九柱神”。祂每晚日落后就进入自己的孙女苍天女神努特的口中，第二天早晨再从后者的阴门里重生。

拉具有强大的组合能力，善于跟其他神祇联合，吸纳祂们的神格、神性与神力。太阳即拉的全部身体，或者只是他的眼睛而已。单纯的拉的象征物，是一轮金色的圆盘（○），或是一个中间带有小点的圆符（⊙）。跟鹰头神荷鲁斯等神祇连结之后，拉则呈现为鹰首人身形象，头上戴着包含眼镜蛇纹饰的日盘。而跟阿蒙结合后的阿蒙·拉，有时还会化身为凤凰造型。这种跟鹰凤的视觉联盟，开辟出太阳与禽鸟的二元组合图式。这种日鸟图式此后在巴比伦、雅利安和东亚神话中被不断复制，成为日神系的全球标记。



图 6-25　鸟首人身的埃及日神拉正在接受乐师的礼赞：其造型跟文献中对少昊的描述基本一致

此外，拉的象征物还包括神秘高大的角锥体金字塔（△）。金字塔形表示对太阳神拉的崇拜，因为从金字塔四条棱线的角度朝西观看，就能发现金字塔犹如撒向大地的太阳光芒。《金字塔铭文》如此宣称：“天空把自己的光芒伸向你，以便你可以去到天上，犹如拉的眼睛一样。”

拉的崇拜中心是赫利奥波利斯（Helioplis），位于今埃及首都开罗的两个老区 Ain Shams 和 Matariyah 境内，隔着宽阔的尼罗河，跟吉萨高地的三大金字塔遥相呼应。目前全球通用的“太阳城”是一个希腊名字，而它的埃及名字叫作 Iunu，或者 Anu（Annu），《圣经》将其称为安城（On）。

太阳城的大祭司被视为世界上最大的先知，这里的占星家也被称作最伟大的占星家。《圣经之谜》的作者认为，摩西可能就是太阳城的大祭司，埃赫拉顿一神教改革失败后，他带领信众离开埃及，成为犹太人的主体。还有一本叫作《拉———的法则》[①] 的奇书，宣称埃及太阳城是 12000 年来的地球精神中心，而历史上各种著名的圣城，如中国的洛阳、犹太的耶路撒冷等，都是该中心的区域拷贝。

◎少昊与拉的血缘关联

比较一下少昊和拉的神迹，就会发现祂们之间存有诸多相似之处。

（1）在神格方面，少昊是地道的东亚日神，而拉则是北非日神的典范。

（2）就崇拜地的情形而言，少昊的领地——东夷，是东亚日神崇拜的最大基地，这已被文献学资料所充分证明。1959 年，在山东泰安的大汶口文化遗址，又发现 19 枚陶文，其中在陶尊上发现的一个符号（年代为 2780 B. C.，树轮校正 150 年），上部为日轮，其下为一山岳状和新月状的复合形，可能代表月亮，也可能为山岳或祭坛。饶宗颐就此指出，这是典型的日神符号，也即东夷人从事日神崇拜的另一个纹饰明证[②]。另一方面，埃及亦是日神崇拜在非洲的最大基地，它的日神系是一个成员众多的家族，包括拉、阿蒙（Amon）、荷鲁斯（Horus）、朝之太阳神阿阿吞（Aton/Aten）和暮之太阳神阿图姆（Atum），等等。

（3）“少昊”的“少”，古人以为是指“年轻”之义，而跟“太昊”之

---

① James Allen McCarty, Don Elkins, and Carla Rueckert: *The Law of One*（*RaMaterial*），http://www.lawofone.info/.

② 《大汶口“明神”记号与后代礼制——论远古之日月崇拜》，收录于《饶宗颐二十世纪学术文集卷五·宗教学》，台北新文丰出版股份有限公司，2003 年版，第 16—19 页。



图 6-26 浮雕上荷鲁斯（左）和女神伊西斯（原在埃及阿斯旺省菲莱 Philae 的伊西斯神庙，后迁至地势更高的艾格丽卡 Agilika 岛上）：埃及是日神崇拜在非洲的最大基地，在关于法老守护神荷鲁斯的神话里，太阳是他的一只眼睛

“太”对应。但太昊伏羲是晚起的神祇，跟早起的少昊进行对应，必定是比较晚近的事件，所以“少”字必然“另有深意”。在我看来，该字的意义就在于它的读音【hmjews-guu?】，其中出现了典型的日神音素标记 H，尽管拉没有直接采用这一标记，却在跟荷鲁斯的结合中予以重申——拉·赫鲁埃姆阿克特神（Horemakhet），也即“地平线上的荷鲁斯”，而地平线是太阳初生的地点，它暗示了日神的“少”与“年轻”的属性。

（4）少昊是日神的代表，而这个“日”的上古汉语发音为【njig】，跟【li】是对音，今天在中国许多汉语方言中，它们仍然可以自由置换（也即人们常说的“n-l 不分”），古埃及拉神的发音 ra，跟 la 和 na 都十分近似，可以认为是同一音素的区域变体。

（5）少昊的“昊”字，是天上加一个圆形，而圆形中间还有一点，拉的象征，刚好也是一轮金色的圆盘，或是一个中间带有小点的圆圈。

（6）少昊名叫“挚”【tjibs】，也就是“鸷”【tjibs】的借词（同音通假），指鹰隼之类的猛禽，是少昊的著名图腾，而拉在跟荷鲁斯结合之后，也具有鹰首人身的形象，在跟鹅头神阿蒙结合后，则长得更像一头尾羽修长的凤凰①。

（7）少昊任命了大量鸟类作为自己的下属，而拉的功绩是造出了一堆诸如朱鹭与仙鹤之类的禽鸟。

（8）少昊的“出生地”和居所，跟“江水”、“缗渊”、“俊坛”和“甘水”之类的水系有关②，而拉则出生于原初之水或一朵水上的莲花。

（9）少昊生下句芒、蓐收和穷奇等晚辈众神，而拉也生下四男四女等一大堆神灵。

---

① 这种向凤凰靠拢的现象，显然是希腊化的结果。

② 《大荒南经》：“有缗渊，少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛。”《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼，弃其琴瑟。有甘山者，生甘渊，甘水出焉。”

（10）最为神奇之处在于，位于曲阜万石山的少昊墓地，就是一座典型的台锥体金字塔，由万石砌成，故称“万石山”，其形制在东亚地区十分罕见。而这种金字塔恰好是太阳神拉的重要象征物，它表述着日神的伟大光芒①。两者间的唯一差别，在于拉神的金字塔为三角式，而少昊的金字塔为锥台式，后者的形制源于苏美尔的塔庙，而非埃及。这个细节暗示出少昊原型的复杂性——在对异乡神的转述过程中，似乎出现了来自美索不达米亚的扰动，它改变了东亚镜像的符号图式。

第四节　埃兰夏的异乡神

一、地神系的埃兰原型

据《礼记》和《国语》记载，夏酋邦崇拜黄帝和鲧，并以颛顼和禹为其祖先。这是重要的神学线索。夏宗教的复杂性在于，它拥有两个完全不同的神学体系，其中黄帝、鲧和禹为一个组合，而颛顼则是另一个组合。

埃兰夏【-graas】的统治者（至少是氏族政治联盟中的部分成员），源于埃兰人（Elamite）的一个东亚分支，有自己的独立神系。公元前2200年，埃兰国王希塔与阿卡德国王那拉姆一辛，签订神圣宗教条约，规定了37位共同信奉的神祇，诸神之间，秩序井然，等级森严。这是埃兰全面采纳苏美尔-阿卡德神系的历史标志。埃兰移



图6-27　在属于乌克鲁文化（3700—3500 B.C.）一个边远居民点的布拉克丘，出土了大量这种叫作“眼睛偶像”的小型雕像（纽约大都会美术馆藏），它戏剧性地省略了脸上的其他器官，而夸大了眼睛的重要意义

① 当地学者认为，现在被指为少昊陵的金字塔，本来应为宋代建造的黄帝陵墓“寿丘”，而在明清两代才被人抹除石碑证据而蓄意予以偷换，但偷换的原因却相当诡异，令人费解（参见（《曲阜市志》1993年7月第1版，第775页）。但亦有人怀疑万石山最初就是少昊陵，却被宋真宗修缮改建为黄帝陵，明清人士发现了这个“移花接木”的真相，于是重新改回原名，如此而已。

民带入中原的宗教，应当就是这一埃阿联盟的成果，其间必然含有埃兰和阿卡德两组神祇。与此同时，他们还必须接纳土著人民的信仰，由此形成多神教的格局。

夏的甲骨文为“ ”，是一个典型的象形字，描述一个大眼人头戴羽冠、手舞足蹈的样子，而这正是夏人进行祭舞的时刻。在祂的面前，也即人的目光无法企及的方位，众神正在愉悦地接纳这种祭拜，但祂们的英名大多成了永久的谜语，而只有极少数神祇跃出岁月的囚笼，进入历史叙事的狭窄通道。



图 6-28　左图为乌克鲁的石膏雕像（3100 B. C.，伊拉克国家博物馆藏），主人公可能是一位肌肉发达的男性国王，该雕像的写实主义风格是人进行体质人类学研判的重要依据，从中可以看到跟蒙古人的细长眼形完全不同的圆形眼，而这种睁大的圆眼，是研究者进行种族辨认的重要依据；右图为女神伊斯塔尔（Ishtar）的雪花石膏雕像（2800—2300 B. C.），亦具有明显的大眼特征。

金文的“夏”字，眼部受到了令人惊奇的夸大（ ）。无独有偶，这种眼睛叙事，正是以苏美尔文明为代表的西亚文明的重要记号。这种眼睛崇拜在夏文化中若隐若现，而只是一种用以自我辨认的民族徽记，却在成都平原上变得更加嚣张起来，成为神祇的神圣器官（纵目），进而演化为一种犀利的巫术与魔法，支配着广汉酋邦的日常美学（参见本书第七章关于广汉文明的叙述）。眼睛是夏人及其血亲氏族的最高武器，他们要借此洞察变幻莫测的东亚历史风云。

二、地神系之鲧

鲧【kuun?】是埃兰大神基里里莎（Kiririsa）的东亚别名。Kiririsa 意为“至尊女神”，为埃兰人信奉的大母神，祂被埃兰人带入东亚，而成为鲧的血亲“母亲”。公元前 3000 年末，基里里莎的信奉者，遍及整个埃兰，公元前 2000 年代初期，祂在神殿中居于首位，成为“众神之母”，500 年后才被其丈夫胡姆潘（Humpan）所替换。埃兰王国同时也信奉美索不达米亚诸神，如性爱之神伊斯塔尔（Ishtar）和月神南纳（Nanna）等①。这个王国拥有极其绵长

① 参阅魏庆征编：《古代两河流域与西亚神话》，北岳文艺出版社 1999 年版。

的生命力，而最后一个王朝，最终在公元前519年为波斯帝国所灭。

基里里莎作为闪族人的大神，还有一个更为久远的历史原型，那就是苏美尔的大地女神祺莎尔（Kishar）。苏美尔神话宣称，太古之初世界处于混沌状态，没有天地之分，唯有汪洋大海。海水中有一股咸水提亚玛特（Tiamat，即海水之渊），又有一道甜水阿普苏（Apsu，即淡水之渊），分别代表阴阳两性。这两位“元始水神”在汪洋中不断交媾（交汇），最终诞下安沙尔（Anshar，简称“安”An）和祺莎尔（Kishar，简称“祺”Ki）两位原始大神。



图6-29　埃兰女神基里里莎像（出土于波利波利斯，3000—2000 B.C.）

祺莎尔（Kishar）是基里里莎的原型（母亲），因而可将其视为鲧的“祖母”。如同古希腊地神盖亚（Gaea），她跟许多男神都有暧昧关系，早期祂是安（An）的姐妹和妻子；后来又被自己的儿子彼勒-恩里尔（Enlil）所占有，诞下“军神”尼努尔塔（Ninurta）；此后又当了另一儿子恩奇（Enki）的妻子。她同时也被视为“医术之神”和“山之女王”，即宁胡尔萨格（Ninhursaga）。祺莎尔的特征并不在于“乱伦”，而是在于祂能不断怀孕和诞下新的神祇。祂是专门创造神祇的超级“母体”，犹如神国里的蜂后①。

对基里里莎的原型——祺莎尔的神格、鲧发音中的G/K音素标记以及鲧手里的“息壤”进行综合研判，可以确认基里里莎就是主司土地与生殖（人口与庄稼）的地神，不仅如此，屈原《天问》中描述鲧死后尸体三年不腐，肚子被剖开后诞生了禹②，《山海经·海内经》对此也有类似描述③。这种怀孕诞生新一代神祇的能力，只有祺莎尔或基里里莎这样的大母神才能完成，由此可以证明，鲧最初并非男神，而是纯粹地道的女神，以后才被东亚男权社会修改为男神。这种蓄意的神学变性手术，几乎是所有上古女神的必然命运。

人们还可以轻松地从印欧语系中查找出汉藏语系的“鲧”的本始语义。

---

① 《古代两河流域与西亚神话》，第489页。

② “永遏在羽山，夫何三年不绝？伯禹腹鲧，夫何以变化？”

③ “洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。”

"鲧"，上古汉音拟为【kuan】或【klun】，其词头辅音为不吐气清塞音 K（或转为吐气的 K 阐音），这个"K"希腊语记作"G"或"K"，它们组成了诸如"宇宙"（Kosmos）、"核"（Karyon）、"地球"、"地面"（Ground）、"山"（Geb）、"生长"（Grow）、"生殖"（Gamein）等语词，并且构成了现代英语的基本词根（cosmcary karyge gam）。

◎"鲧"与"鲲"的语义同一

与"鲧"密切相关的是有关"鲲"的神话。对它的比较和研究，有助于人们进一步确认"鲧"的世界地位。"鲲"，先秦汉音为【kuun】，与"鲧"完全相同，而它在北方的方音读若"禺强"【ŋo-gaŋ】，《山海经》时而说祂人面鱼身，时而称祂人面鸟身，前者可能象征其作为海神的职能，而后者则暗示祂作为风神的神格。在《逍遥游》中，庄周明确表达了"鲲"的两种身份："北冥有鱼，其名为鲲，鲲之大不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。""鹏"，上古汉音应作【ban】，两者并联后即为【Kuan-ban】（鲲—鹏），用词根法标出，就是"G-B"。

有关"G-B"（"K-P"）的传说，像"鲧"神话一样，广泛分布于欧亚大陆的各个角落，但未见其风神的语义而仅见其海神方面的语义（前者可能是原型神话的区域变异）。在黑海沿岸地区的阿迪格神话中，祂被称为"科杰什"（Ko-desh），是形为巨鱼的海神；在突厥神话中祂被称"克尔·帕雷克"（Ker-palyik），是支撑大地的三个庞大鱼怪，上唇抵天，下唇贴着大地；在亚美尼亚神话中祂叫"列克昂"（Le-keon），是遨游宇宙洋的巨鱼，身躯环绕大地，并尽力想咬住自己的尾巴，祂的团团转动引起了地震，据说祂一旦咬住其尾，世界崩溃和人类灭绝的时刻就要到来。在高棉人的神话中祂叫"格伦·巴利"（Kron-pali），是创造并支撑大地的精灵，有时被描述成一条巨大的鳄鱼，是大地、地表、建筑和农业节气的主宰。



图 6-30　17 世纪的巴西和亚马逊河流域地图（琼·布劳 Joan Blaeu 绘制，1686）：鲲—鹏神话广泛分布于全球的各地，成为世界性想象的基本元素

而所有上述神话语义，无疑都

源自那些更为古老的体系，如印度神话的巨龟迦叶波（Kasya-pa）、埃及神话的盖勃（Ge-b），以及苏美尔-阿卡德神话中的人身鱼神库卢卢（Ku-lulu），如此等等。

让我们再回首审视一下“鲧”与“鲲”：它们的汉字符码都含有“鱼”的记号；“鲧”的另一汉字记法是“鮌”（见于《天问》），可能是一种黑色的水生物。正当巨龟“迦叶波”在南亚次大陆生下人首蛇身怪物“那伽”（Nara）之时，“鲧”竟然在黄河流域诞下（“化”出）了“熊”，后者上古音读作【Glɯm】，是“能”【nɯɯŋ】字的误记。金文里为“三足龟”兽的象形，但它实际上就是鲧的人首蛇身的英雄儿子“禹”。禹在甲骨文系统中是虬龙形貌的略写，却被顾颉刚先生训作“虫”，成为一则“望形生义”的考据谬误。

三、地神系之“黄”

“黄”【gaaŋ】和“鲧”【kuunʔ】的上古发音惊人地相似，这是十分古怪的事情。夏人总共只祭拜两位大神，而其名字的发音居然一样，在完全依赖语言进行交流的前文字时代，这种现象完全不合逻辑。唯一能加以解释的理由，就是祂们为同一个神祇，而在历史传播中被人施行了分身手术。黄帝是有熊氏信奉的大神，正如此前已经论及的那样，这有熊氏之“熊”，并非大型哺乳类熊科动物的图腾，而是卵生爬行动物“三足鳖”——“能”——的一种误记，这种长有三只脚的巨龟“能”，正是地神“鲧”的本相。这种造型同一性令人更加确信，“黄帝”和“鲧”，本来源自同一个神祇。

黄帝作为地神的另一个重要理由，是他的“四面神”特征。《尸子》和马王堆三号墓帛书都透露说，黄帝具有四个面，朝着四个不同的方向。饶宗颐借此断言，这种四面性，就是地神的基本属性①。这种四面属性可能源于印度神话的原型。《罗摩衍那》描写梵天有四个面孔，威力无穷；《摩诃婆罗多》描写梵天有四部吠陀、四个形体和四张脸；《摩诃婆罗多》还暗示梵天的四张脸（caturmukha，也可读“四张嘴”）创造了四吠陀②，如此等等。

但黄帝和蔼可亲的四张脸，在考古发掘和历史文献中，几乎无迹可寻。目

① 饶宗颐：“道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识”，《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社1993年版，第130—139页。

② 黄宝生：《神话和历史——中印古代文化传统比较》，载《外国文学评论》2006年第3期。

前现世的商代晚期人面方鼎，于1959年在湖南宁乡出土，显然是一个绝无仅有的孤证[①]。鼎腹的四面，各以浮雕人面为主体，圆眼，弧眉，高颧，阔嘴，双耳肥大，两侧上端有类似勾云纹的犄角，中间为耳纹，而下部则为手爪纹，由此描绘出一个表情肃穆、线条柔和的女神，俨然是一位大母神的写实主义形象。但跟埃兰女神基里里莎的形象相比，祂似乎更接近蒙古、北亚和东亚种，具有典型的扁平脸庞、高眉骨和高颧骨，唯有眼睛保留了西亚种大而圆的特征，由此散发出浓烈的“混血”气息。

这尊人面方鼎的高度为38.5厘米，内口长29.8厘米，宽23.7厘米，刚好可以置人一个人头。鉴于通古斯商素有烹煮人头的悍俗，这尊古鼎的用途，就显得十分诡异起来。如果按照饶宗颐的推论，这是黄帝本人的形象，那么它就意味着一次严重的违制之举。在向神献祭的仪式中，鼎是用来烹煮敌人首级（“牺牲”）的，所以只能使用敌酋的纹饰符号。现今存世的绝大多数鼎器，都以所谓“饕餮纹”现身，而这一纹饰的主体不是别人，正是黄帝的死敌榆罔（蚩尤）[②]。把黄帝送上鼎壁，无疑是严重的犯上，显示铸鼎者有谋反作乱的嫌疑。但正在兴起的楚人，似乎并不在意这种北人的刻板礼制。楚人所奉行的巫术逻辑也许正好相反——让受享牺牲品的主神，占据鼎器上最显赫的部位。



图6-31　人面四方鼎上的黄帝面容（长沙简牍博物馆复制品，原件藏湖南省博物馆）

“四面神”所呈现的方向性，可以被视为土地的一个重要指标。黄神受祭的时代，部落酋长们靠征战和掠夺土地而获取权力，把黄当作地神加以信奉，似乎无可争议。当年子贡曾问孔子说：“古者黄帝四面，信乎？”孔子答道：“黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面也。”[③] 后世流行的“五帝”之说，正是“孔子之说”的精密翻版。在这个政治图式中，黄帝位居大地的核心，而他的四个面，分别对着东边的伏羲、南边的炎帝、西

① 饶宗颐：《道教探原》，《饶宗颐二十世纪学术文集第七册（第五卷）·宗教学》，新文丰出版股份有限公司（台北）2003年版，第128—132页。

② 以后的祭祀逐渐用家畜代替人头，鼎器上才大量出现动物纹。

③ 《太平御览》卷七九引《尸子》。

边的少昊和北边的颛顼。《太平御览》卷七九引《蒋子万机论》称，“四帝”不断兴风作浪，制造兵戎事端，爱好和平的黄帝被迫起兵，“以灭四帝”。“四面”的意义，在此已经昭然若揭——它不仅要表达关于地理空间的方形概念（与圆形的天对应），更要宣示一种至高无上的中央霸权。

黄的性格呈现为某种极度分裂的状态：祂既有英雄和仁慈的一面，也展示出残暴乖戾的一面，这似乎是世俗帝尊在神坛上的一次真切投影。黄展示出猎人部落的集体性人格：好斗、嗜血、对猎物毫不留情以及强悍的复仇意志。这些暴虐的风格是猎人战胜农人的秘诀。在东亚的舞台上，黄与炎的对弈，从一开始就分出了胜负，它是游牧民族征服并统治农耕民族的象征①，也是操纵华夏民族历史进程的基本语法（另见第十章关于“黄帝”的叙述）。

四、地神系之“共工”

鲧时代的另一位神祇“共工”【gloŋ-kooŋ】，是从“鲧”分裂出去的第二个化身。祂的发音跟“鲧”和“黄”基本一致。鲧与共工是同一个神，急读为鲧，缓读为“共工”②，如此而已。有趣的是，在上古时期，洪水的洪，其发音都是【glooŋ】，江水的江，发音也是【klooŋ】这并非只是巧合。共工不仅与洪水记忆密切相关，而且与地质大改变和地貌转型密切相关。后被误认为水神。传说共工是人首蛇身，长着满头的赤发，以两条龙为自己的坐骑，一度被列入五帝之列，可见其地位曾经十分显赫。但《国语·周语下》声称，共工姓姜，是炎帝的后代③，也是有虞氏尊奉的神祇，因为淫乱，而采用错误的壅堵法治理洪水，结果加剧洪水泛滥，引致天下大乱。这个版本的说法，跟对鲧的指责如出一辙④。此外，共工被颛顼所杀，而鲧被颛顼的孙子，也即自己的侄子祝融所杀，杀手竟然出自同一个家族；更有甚者，祂们死后的结局也完全

---

① 关于黄神的终极命运，请阅读第九章。

② 丁山：《古代神话与民族》，商务印书馆2006年版，第222页。

③ 贾侍中云：“共工，诸侯，炎帝之后，姜姓也。颛顼氏衰，共工氏侵陵诸侯，与高辛氏争而王也。”或云：“共工，尧时诸侯，为高辛所灭。”昭谓：“言为高辛所灭，安得为尧诸侯？又尧时共工，与此异也。”

④ “昔共工……虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。”

一致——先后掉进了深不可测的“羽渊”[1]。

◎鲧、黄、共工的“三位一体”

根据上述分析，我可以得出下列五个重要结论：①黄、鲧、共工最初是同一位神祇；②祂（们）的主要神格只有一个，那就是地神；③祂（们）在夏族的早期形象是女神，也即大地母神；④祂（们）是夏族的主神和保护神（共工同时还是虞族的保护神）；⑤祂（们）的原型是埃兰王国的女神基里里莎，并可追溯到苏美尔-阿卡德女神祺莎尔，因而祂是典型的异乡神。

鲧、黄、共工的叙事分裂，不是一种误读，其中可能隐含着祭司的深谋远虑。把一位大神拆分为三个化身，把制造洪水的罪责推诿给共工，而让“鲧”来承担治水失败的责任，最终的目的，是解脱“黄”的责任，并由“黄”继续扮演夏族精神领袖的角色。祭司同时还为部落联盟的首领禹，编织了一整套诞生神话，以及鲧死后化为“黄能”【gaaŋ-nung】的故事[2]。这个所谓“黄能”，传说其字下本有三点（今字缺），为一种叫作“三足鳖”的神兽，但这都是后人的演绎性想象。就其发音而言，“黄能”可能是对“黄”进行缓读的结果，也即它的本初读法，而“黄能（熊）氏”，跟黄神家族的姓氏——“有熊氏”——可以严密对应。这些信息比对告诉人们，“鲧”并未死去，而是在另一个名字“黄（帝）”里获得了复活和永生。

五、禹神的双重身世

在夏神话中，禹【ga】可能是个半神半人的混合体，祂的名字，在甲骨文里没有，而仅存于金文之中，目前所能找到的最早提及禹的器物铭文，来自西周的遂公盨（铸造于900 B. C.），此外还有齐侯钟和秦公簋。这显示禹是一位比较晚起的神祇，其造型时而是一条鳄鱼或蛇形[3]，时而又是手持三叉戟（有时是双叉戟）的鳄鱼（蛇），而后者为典型的埃及样式。

禹是一个罕见的拥有双重原型的东亚神祇，它的A原型，是古埃及的大

---

① 《淮南子·原道》：“昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。”

② 典出《左传·昭公七年》。

③ 《说文解字》误以为“虫也”，“一名蝮，博三寸”，谬误甚广。丁山认为禹为姒姓，金文是蛇身自环之形，比《说文解字》有所进步。

地之神与生育之神盖布（Geb，又称作“凯布”Keb或“塞布”Seb），埃及九柱神之一。与美索不达米亚的大地母神有所不同，盖布的形象为鹅头人身的男神，身体呈绿色或黑色，祂负责关押人类中邪恶者的灵魂，令其无法进入天堂。盖布通常与努特（Nut）同时出现在古埃及的图像之中。努特代表天空，多半以裸女形态出现，蜷曲身体穿过天际，连接着傍晚的太阳和初升的晨曦，而盖布则代表大地上的有形物质，周而复始地每日出现于人类的视野。



图 6-32 “大神盖布支撑天上的努特”（彩色铜版画，1904，作者：E. A. Wallis Budge）：位于画幅下端的即是地神盖布

禹的 B 原型，可能是尼罗河三角洲守护女神努特的儿子，大鳄神索贝克（Sobek）。祂的造型是鳄首人身，主司水、洪水、鳄鱼、湿地。索贝克全身覆盖有坚硬密实的鳞片，身后还拖着一条粗大沉重的鳄鱼尾巴，他的手脚也是鳄鱼脚爪的模样。有时他也会直接以一条鳄鱼的形态现身。在中王国时代（2040—1786 B. C.），索贝克受到埃及民众的普遍崇拜。据说他具有四倍的神性，因为他同时拥有四大元素——来自日神拉的火、来自空气神苏的空气、来自地神盖布的土地以及来自水神奥西里斯的水。据《亡灵书》记载，索贝克的伟大使命，是守卫襁褓中的荷鲁斯幼神，助其茁壮成长。在荷鲁斯与赛特之间，曾爆发过长达 80 年的激烈战争。荷鲁斯撕掉了赛特的一腿与睾丸，而赛特则挖出了荷鲁斯的左眼。但依靠索贝克的帮助，荷鲁斯最终翦除了篡位的塞特，夺回自己的眼睛，重返埃及守护神的宝座。

禹在发音上接近盖布，但其造型和神格却基本沿袭了索贝克的特征。他们之间存在着八项奇妙的相似之处。

（1）禹是鳄形，而索贝克也是鳄形。

（2）禹手持三刺或双刺鱼叉，而索贝克也手持双刺鱼叉。

（3）禹是治水英雄，而索贝克也负责处理尼罗河的洪水灾害。

（4）禹受崇拜的国家为夏国，目前公认的“生卒期”为公元前 2070 年—公元前 1600 年（这个历史化的“日期”是杜撰的结果），而索贝克广受崇拜

的埃及中王国时期，正好为公元前 2040 年—公元前 1786 年，两者几乎完全对应。



图 6-33　古埃及浮雕：鳄头神索贝克（康翁波 Kom-Ombo 双神庙）



图 6-34　禹画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

（5）禹顶着地神 G 的音素徽记，显示其拥有地神的强大力量，而索贝克也因拥有地神盖布的土元素，而变得无比彪悍起来。

（6）更为重要的是，禹生育了儿子启，并让它成为新酋邦“夏”的邦主，而索贝克则呵护年幼的荷鲁斯长大，成为统治上下埃及的主宰。

（7）“启”在甲骨文里的造型，原本是以手推门的样子，但金文除了保留手和门扇的元素，还增加了手中的钥匙和底部的祭坛，由此代表酋邦权力的开启，而孩童时代的荷鲁斯被描绘成一个吸吮手指的**裸童**，象征王权的更替、新生和开启。

（8）“夏”之甲骨文所描绘的，是一条身披鳞甲的鳄鱼，上身顶着一只夸张的大眼，其中的那只大眼，给学习汉字的中国人留下了深刻印象。而夏字的语义，除了意指夏酋邦之外，还代表着夏季，而这正是一年中太阳最炽盛的时刻。在埃及，由于沙漠之神赛特挖出了荷鲁斯的左眼，从此荷鲁斯就

被称为“独眼神”，以明亮的独眼——“荷鲁斯之眼”——著称，这只大眼同时也是太阳与光明的表征①。

禹顶着地神的音素标记 G，犹如顶着一种显赫的神徽，据此启动了抗击洪水和整理土地的浩大工程。无独有偶的是，整个夏王朝的传承，其姓名都顶着这种 G/K 神徽，以显示其作为地神后裔的神圣属性，如国名“夏”【graas】、始祖“契”【kheed】和第一位邦主“启”【khee】。此后的邦主离开了这个序列，但到了最后一位邦主“桀”【grad】，却再度返回地神家族，重新启用了神秘的 G/K 神徽。无论从什么角度观察，地神崇拜都是夏的最高信仰。

地神是华夏文明的重要发酵剂。由 K 词根和地神崇拜，派生出一些跟神圣事务相关的语词，如祇【kje】、氏【kje】、皇【gaaŋ】、王【gaŋs】，以及大量跟土地相关的新文明语词，如京【kraŋ】、境【kraŋʔ】、金【krwm】、坤【khuun】、鲲【kuun】、厦【graaʔ】、圭【kʷee】、国【kʷɯɯg】、域【Gʷrɯg】、昆【kuun】、岗【klaaŋ】、艮【kɯɯns】、垦【khɯɯnʔ】、距【gaʔ】、衢【gɯa】、圈【gronʔ】之类。这些语词汇聚成以地神为核心的景观世界。



图 6-35 帕西杜（Pashedu）举起双手表达对荷鲁斯之眼的敬拜（埃及麦地那帕西杜墓出土）：这只大眼代表日神拉，是太阳与光明的表征（摄影：Leemage）

禹和望帝的治水神话，显示治水是酋邦形成的重要动力。必须对各部落资源进行综合动员，它最初可能只是一个治水联盟，而后则趋向于统一的酋邦。部落领袖被剪除，而只剩下一个最高领袖——邦主。禹是部落联盟信奉的大

① 荷鲁斯之眼称为“华狄特”（Wedjat），该读法和古埃及历史最悠久神祇之一眼镜蛇女神华狄特相同，所以这个符号最早是代表沃婕特的眼睛。沃婕特是代表太阳的神明，这个眼睛意味着沃婕特无所不见，能察知世间万物的神圣之眼。由于古埃及诸神的复杂关联，因此后来在一些神明上也能见到这种眼睛符号，例如，在早期壁画上便发现该符号代表荷鲁斯的母亲（一说是荷鲁斯的妻子）哈索尔（Hathor）的眼睛。而最终，这颗神圣之眼成了法老守护神——鹰头神荷鲁斯——的右眼。但有时，荷鲁斯之眼的镜像图形，也代表着荷鲁斯的左眼，即月亮，或代表着另一古大神托特的眼睛。

神，祂统一了整个联盟的信仰，支持政治领袖建立起一个叫作“夏”的酋邦，而自称是禹的儿子（天神之子）的启，在地神祭司的帮助下，击败其他对手，出任该酋邦的首任邦主。

但夏的规模也只是一个酋邦而已，跟其他方国大致相当。将其跟王国商周相提并论，是把不同层级的政体胡乱并置的结果。由于违反了政治结构的逻辑，所以它在考古学上势必陷于捉襟见肘的困境：考古学家在殷墟反复挖掘，指望找到一个能够跟商都规模相等的古城遗址，但始终未能如愿。一种错误的逻辑，导致了一场近乎无效的考古运动。

六、地神系之“华夏”

“华夏”一词，最早语出《尚书·舜典》，舜帝说：“皋陶啊，蛮夷和猾夏这些外族侵扰我们，抢劫杀人，造成外患内乱。你作狱官之长吧，五刑各有使用的方法，五种用法分别在野外、市、朝三处执行。五种流放各有处所，分别住在三个远近不同的地方。要明察案情，能够公允！”① 此外，《尚书·周书·武成》亦有所提及：“华夏蛮貊，罔不率俾。”

上述文献充满了自相矛盾之处：《帝王世纪》称皋陶生于曲阜少昊之墟，可见他是东夷少昊的后裔，而既为夷人之属，又何以自贬夷为异族呢？章太炎宣称，古代汉族称“夏”或“华”由夏水华山而来，更是望文生义之谈。

有趣的是，“猾”字在甲骨文、金文和篆书里均无，显示“猾”夏并非古词，而是战国和汉代所造。查阅一下“猾”的先秦音为【gruud】，从犬旁，亦从骨声，其中G音素正是地神的标记，而“夏”的先秦音为【graas】，两者合起来发音为【gruud-graas】，于是该语词便因拥有两个G而形成地神的双重标记。这是十分罕见的情形，显示战国以后的学人，由于丧失了对“华”和“夏”的神学语义的追索能力，陷入同语重复的尴尬局面。类似的情况也出现在“夏后氏”一词中。“夏后”的先秦音为【graas-gooʔ】，这一组词也造成双G效应，而为地神叙事添加了新的笑柄。

把地神音素标记为“猾夏”，改写成会意词“华（花）夏”，进而把它变成民族精神的起源，这是一项重要的文化创意，它有助于建构华夏民族的自我认同机制。自从非洲先祖成为东亚定居者以来，黄河-汉水流域的汉民族，首

① “帝曰：皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄，汝作士。五刑有服，五服三就；五流有宅，五宅三居。惟明克允。”

次运用语词技巧，超越姓氏和家族祖先的权力范围，获取了民族叙事的崭新地望。这是夏人所能企及的最大精神空间及其边界，也是“中国”概念的历史性预演。不久以后，华夏就真的成了位于大地中央的超级帝国。而这个种族梦想，犹如一朵意识形态圣花，怒放于汉民族主义者的幽闭花园，散发出永不凋零的香气。

【本章主要参考文献】

- 西江清高主编:《扶桑与若木：日本学者对三星堆文明的新认识》，徐天进等译，巴蜀书社 2002 年版
- 晁福林:《先秦民俗史》，上海人民出版社 2001 年版
- 陈成译注:《图文本山海经译注》，上海古籍出版社 2008 年版
- 崔连仲等选译:《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，商务印书馆 1998 年版
- 丁山:《古代神话与民族》，商务印书馆 2006 年版
- 詹姆斯・乔治・弗雷泽:《金枝——巫术与宗教之研究》，徐育新等译，大众文艺出版社 1998 年版
- 丁山:《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社 2011 年版
- 郝懿行:《山海经笺疏》(四部备要本)，中华书局（民国）
- 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰:《大戴礼记汇校集注》，三秦出版社 2005 年版
- 江章华、李明斌:《古国寻踪——三星堆文明的起源和发展》，巴蜀书社 2002 年版
- 卡尔・A. 魏夫特:《东方专制主义——对于极权力量的比较研究》，徐式谷等译，中国社会科学出版社 1989 年版
- 凯伦・阿姆斯特朗:《神的历史》，蔡昌雄译，海南出版社 2001 年版
- 凯伦・阿姆斯特朗:《神话简史》，胡亚豳译，重庆出版社 2005 年版
- 罗泰主编:《奇异的凸目》，巴蜀书社 2003 年版
- 米恰尔・伊利亚德:《神圣的存在——比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版
- 慕平译注:《尚书》，中华书局 2009 年版
- 钱穆:《中国文化史导论（修订版）》，商务印书馆 1994 年版
- 乔纳森・哈斯:《史前国家的演进》，罗林平等译，求实出版社 1988 年版
- 饶宗颐:《饶宗颐二十世纪学术文集・宗教学》第五卷，新文丰出版股份有限公司（台北）2003 年版
- 饶宗颐:《饶宗颐二十世纪学术文集・史溯》第一卷，新文丰出版股份有限公司（台北）2003 年版

- 饶宗颐:《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社 1993 年版
- 任乃强:《四川上古史新探》，四川人民出版社 1986 年版
- 沈长云、张渭莲:《中国古代国家起源与形成研究》，人民出版社 2009 年版
- 司马迁编撰:《史记》(点校本)，中华书局 1982 年版
- 宋镇豪:《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社 1994 年版
- 苏雪林:《苏雪林文集》，安徽文艺出版社 1996 年版
- 童恩正:《古代的巴蜀》，重庆出版社 1998 年版
- 韦昭注:《国语》，上海古籍出版社 1978 年版
- 魏庆征编:《古代两河流域与西亚神话》，北岳文艺出版社，山西人民出版社，1999 年版
- 谢维扬:《中国早期国家》，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《薄伽梵歌》，徐梵澄译，中国佛教文化研究所出版 1990 年版
- 徐中舒:《论巴蜀文化》，四川人民出版社 1982 年版
- 杨伯峻译注:《孟子译注》，中华书局 1960 年版
- 易建平:《部落联盟与酋邦》，社会科学文献出版社 1984 年版
- 袁珂注:《山海经校注》，上海古籍出版社 1980 年版
- 詹子庆等:《夏史与夏代文明》，上海科学技术文献出版社 2007 年版
- 张光直:《中国青铜时代》，生活・读书・新知三联书店 1983 年版

第七章

长江流域的神徽与权杖

耶和华神吩咐他说，园中各样树上的果子，你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。

——《圣经·旧约·创世记》

东亚文明拥有自己的三个强大支系——辽河文明、黄河文明和长江文明，由此建构了三元一体的多样性面貌。而在此前的历史叙事中，黄河是东亚文明的唯一中心，其他地区只是它的文化花边而已。但任何一种理性主义的学术立场，都会对此有所戒惕。中国现代历史学家夏鼐，曾经反省过此类广为流行的观念："从前我们认为良渚文化……是龙山文化向南传播后的较晚的一个变种，实则这里是中国早期文化发展的另一个文化中心，有它自己独立发展的过程。"① 但这似乎并未改变主流学界的历史偏见。以黄河文化为核心、以其他区域为拱卫的单一文明起源论，至今仍然是教科书奉行的圭臬。

定居期的长江文明，分别以上游的大溪文化（四川巫山，4400—3300 B. C.）、中游的屈家岭文化（湖北京山，2550—2195 B. C.）和下游的河姆渡文化（浙江余姚，4360—3360 B. C.）为三个典型代表，尤其是河姆渡文化，在稻作文明、丝绸纺织文明和建筑文明等方面，具有卓越的领先和示范意义。此外，在长柄骨耜、印纹彩陶、原始纺机、搓捻和编织技术、干栏建筑及其卯榫结构、舟楫技术等方面的诸多发明，均展示出极高的创新能量，成为东亚晚期新石器时代的杰出样本②。

正是从这样的定居期新石器语境中，那些实力雄厚的部落组成联盟，"进化"为一些权力集中于少数政治/宗教寡头的酋邦，仿佛一些年轻的山体，崛起于东亚各地，形成"方国（诸夏）林立"的盛大格局，其中在长江母河四周，则发育出下游地区的良渚文化（新石器时代晚期）和上游地区的广汉文化（青铜时代）。这是两个南方最重要的酋邦，分别占据长江的两端，犹如两座以江水衔接的城堡，成为进化期南方酋邦的重要代表。其中良渚是玉石文明的象征，而广汉（三星堆）则是青铜文明的象征，两者之间容貌悬殊，却被缠绵的丝绸所牵系，形成空间上的**"织物共同体"**，描绘出东亚文明的独特属性。没有任何一种织物能够像丝绸那样，以最柔软贴身的方式，推动铜石文明的坚硬崛起。

---

① 夏鼐：《中国文明的起源》，文物出版社 1985 年版，第 98 页。
② 张之恒：《长江中下游新石器时代文化》，湖北教育出版社 2003 年版。

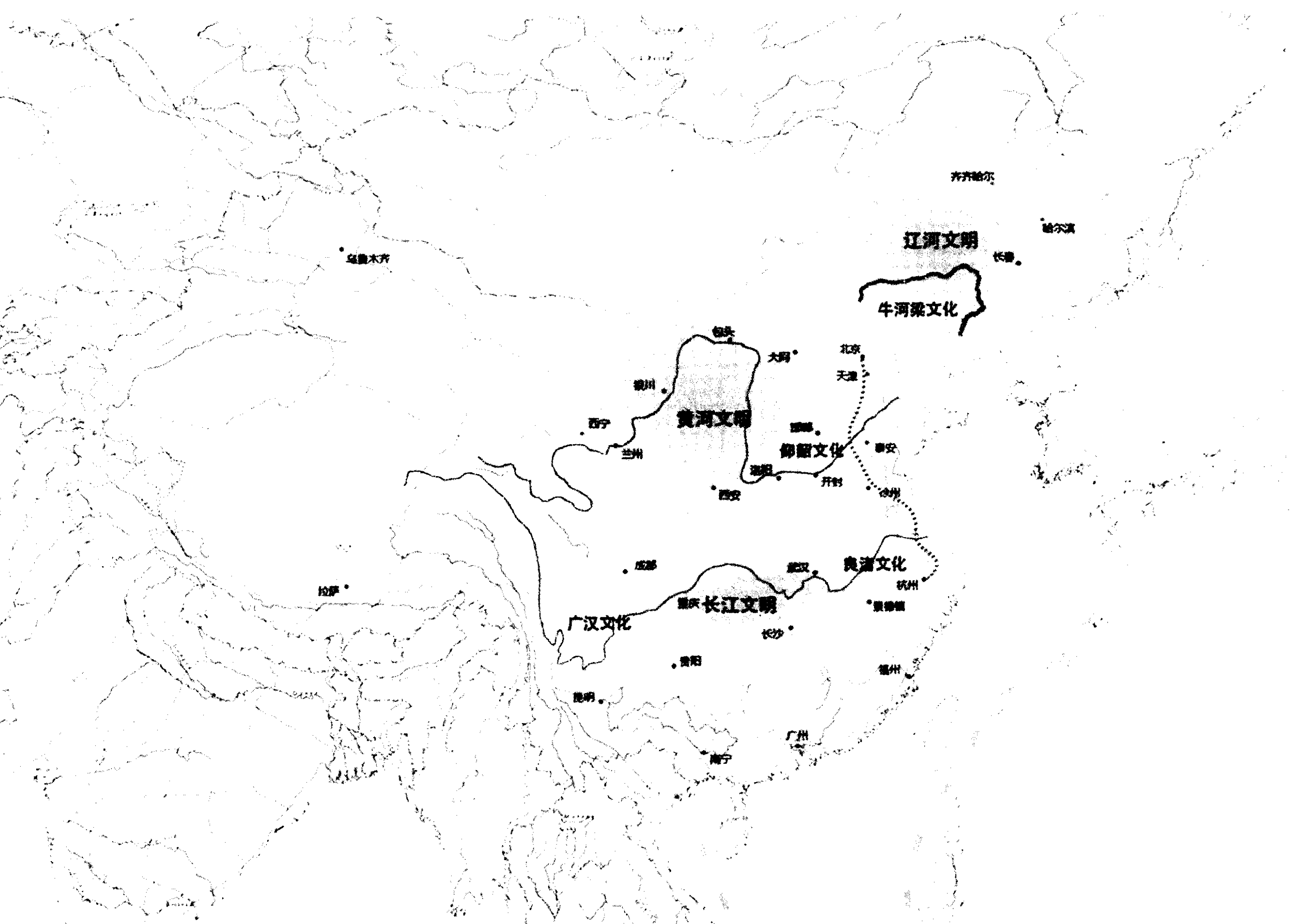


图7-1 东亚三河文明（石莹倩绘制）

第一节　良渚酋邦：神徽与玉琮

一、无人认识的神明

良渚文化（3300—2000 B. C.）的最大焦点，就是雕刻在玉器上的著名神徽，它描述了一位神祇，圆睁大眼，龇牙咧嘴，表情愤怒，头部两侧与帽冠一起形成锐角。头戴大型羽冠，羽冠底部为倒台锥结构，外缘呈流线体，顶端中部和两侧底部都有突起的吻状体。在神祇的帽冠、两臂和身上，均有细密的环状蛇纹。两手拇指向上，而其余四指则在控制神兽的一对巨大眼球。俨然是一名战神骑在神兽上。带有利爪和蛇纹的神兽，长着一张猫科动物的脸，巨大的眼球构成了极大的恫吓性，身躯向两侧对称性剖开，犹如毕加索式的立方主义结构，并在后部形成一对螺旋状卷曲的尾巴。这种结构跟以后出现在商代铜鼎上的"饕餮"完全一致，张光直进而指出，这一"对剖"技法，在北美西北海岸印第安人的木雕中曾被大量使用①。



图 7-2　神秘难解的良渚神徽（浙江余杭良渚博物院藏）

神徽的符号秘密，首先在于羽状帽冠的结构，那些羽毛同时也是太阳光的芒刺（☼），这是日神的重要表征，而其头部的锐角、愤怒的表情，以及身上的盔甲和凶猛的巨眼兽，则在表达一个战神的特征。两眼之间粗大隆起的连接物（⊙▬⊙），不符合动物的面部结构，倒是更像是一个戴在神兽头部的夸张面具（"铜头铁额"）。所有这些细节都在告诉世人，这是一个无人认识的大神，它的形貌跃出了人的认知范围，而跟中国上古典籍的记录完全脱节。它的存在就是一种犀利的挑战。迄今为止，没有任何研究者能对此做出必要的回应。

---

① 张光直:《连续与破坏——一个文明起源新说》，载《张光直学术作品集：美术、神话与祭祀》，郭净译，辽宁教育出版社 2002 年版，第 67 页。

二、玉琮与日神崇拜

与神徽的日神崇拜密切呼应的，是一个庞大的祭祀性玉器家族，其中最引人注目的是大量出现于良渚文化遗址中的玉琮。"琮"字在甲骨文和金文中没有出现，这表明它是战国后的称谓，它并非如张光直所称，是"通天地"的图式，也不是安克斯（E. Erkes）所说的女性生殖器象征，更非许多学者所认为的"天圆地方"象征①。

早期玉琮来自于玉镯，目前似乎已成定论②，但从早期纯圆形玉琮中化育出外方内圆的玉琮，也即圆形结构向方形结构的变换，则可能象征着一场权力的变更，也即从大母神向大父神的转型。新的领导阶层似乎比女性更注重对于部落历史的缅怀和尊重。它需要用一种经过改造的玉琮，来表达对于被遗忘的祖先的重申。在玉琮功能转型的背后，隐藏着一系列或激烈或温和的政治革命。

仔细观察玉琮的结构，它很像是一款典型的太阳神纪念物，中间的圆孔象征太阳光轮，周边的四个直角三角形，是四个彼此分离的微观金字塔图式，代表东西南北不同方位的空间构造，以及一年四季的时间构造，由此形成一个细小的世界象征模型。而金字塔的转角上镌刻着著名的大眼神像，它无言地守护着这个神秘莫测的世界。

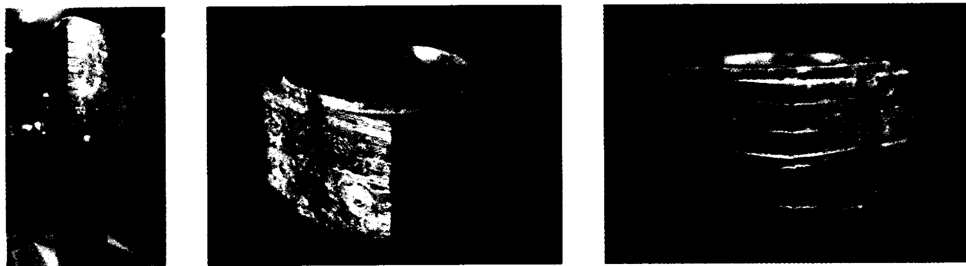


图 7-3　良渚玉琮：左图的 15 节琮，拥有目前公认的最多节数（上海博物馆藏）

① 良渚玉琮的"内圆外方"结构，不是在一个矩形体中间开孔，而是在圆形体外"镶嵌"彼此断裂的四个三角体，这些三角体并未连接成一个矩形整体，而是被中心的圆形所分隔。这个关键的细节，令张光直的假说根本无法成立。此外，早期瑶山和反山墓葬出土的玉琮除内圆外方一类，还有纯圆筒形的，而后期才倾向于内圆外方，这也是张论所难以解释的。

② 最早的玉琮据称出土于安徽潜山薛家岗第三期，距今约 5100 年，为两节结构，已经从玉镯脱胎而出。

在甲骨文的“琮”符号家族里，有一种奇特的写法，恰好为四个尖顶向内的三角形，在互相连接之后，形成俯瞰式的正十字结构（ ），它跟实体玉琮的差别仅仅在于，四个尖角呈朝内方向。正是这微妙的变化制造了视觉上的显著差异。但这方向因素是可以忽略的。无论玉质实体还是甲骨文字，四位一体的三角形，才是解读“琮”符号的关键徽记，而非张光直所言指的“方”形和“圆”形。更为重要的是，甲骨文刻画的正十字结构①，是对日神、天神和阳光的经典表达，美索不达米亚的楔形字“ ”是光的表征，看起来跟甲骨文“琮”符号极为相似，足以验证关于良渚日神崇拜的猜测。

玉琮的另一争议要点，在于它的节数（以神徽为计量单位）。良渚玉琮大多为单节和双节，一般不超过 10 节，15 节的玉琮则相当罕见，但在该文化晚期，则趋向于工艺难度更大的多节琮体，如反山 12 号墓的“琮王”，重达 6.5 公斤，而中间的孔径仅有 4.9 厘米，其自我增长的原因尚不甚明确，或因琢玉技术的飞跃。但仅就逻辑而言，玉琮的节数是可以无限递增的。良渚出土的玉琮，跟权力的递增，似乎形成了某种正比关系。

考古研究已经表明，此类礼器从未出现于祭祀坑，而仅仅现身在家庭墓葬之中，这可以排除玉琮作为祭器的可能。而它的最大功能指向，是成为族人间进行彼此身份辨认的信物，并可以借此昭示拥有者的来历（祖地）与辈分。拥有玉琮的节数越多，在族群中的辈分就越高，并拥有更大的权力，最大的玉琮应该就是族长本人的信物。正是在这个意义上，玉琮可以被视为某种特殊的权杖，它表达了男性权力的等级，并随着权力加大而变长（增加节数），最终变成勃起而坚硬的阳具。此外，玉琮也拥有自己的能量场，而且可能兼有治病、康复和庇佑持有者的奇妙功能（参见本章关于“如意”的叙述）。它就此加入了魔法和巫术的行列。



图 7-4　左图为三角形石质祭器，红山文化，系金字塔符与太阳符的结合；右图为璇玑式玉璧，龙山文化，新石器时代，约 2400—1900 B.C.，纽约大都会美术馆藏

另一方面，个人（家族）拥有的玉琮数量越多，也许会表明其拥有的子孙后辈越多。这种强大的

① 刘钊、洪扬、张新俊编：《新甲骨文编》，福建人民出版社 2009 年版，第 22 页。

"玉琮表彰制度"，不仅要帮助族人维系关于日神种族的来源记忆，还要鼓励一种放肆的生育和繁殖立场——为多子多孙的家族（老祖母或老祖父）提供荣耀和声望。

玉璧是日神祭器家族中的一个重要成员。它同样描述日轮图形，而中间的圆孔则象征着日神的眼睛。一些玉璧上刻有神徽、螺旋状蛇纹、简单的不可辨认的字符等。其中良渚出土的一种璇玑式玉璧，跟金沙遗址出土的太阳鸟有异曲同工之妙——顺时针右旋，表达出北半球太阳光影的运动轨迹，它是左旋的太阳、黄道和太阳系的一个反转镜像，同时又是整个右旋式银河系的正面映射。

三、良渚大神的异域兄弟

◎埃及众神的肖像

耐人寻味的事实在于，良渚大神并非地球上的孤独的存在。在北非的埃及和南美的蒂亚瓦纳科（Tiwanaku，今玻利维亚境内），都有着类似的日神图像。

在埃及第十一王朝时期，底比斯及全埃及的主神阿蒙（Amon），祂与拉（Ra）并立的日神，所戴冠冕上插着两根羽饰，象征着苍鹰的尾羽，其圣兽是鹅和公羊，而阿蒙自己常呈羊首人身形态。阿蒙和拉融为一体，成为阿蒙-拉，被认为是"众神之王"、"天界的王"，而人间的法老则被视为阿蒙-拉的儿子。当阿蒙与拉合为一体时，祂就逼近了东亚少昊的形态，因为少昊正是具有鸟形的日神（参见第六章关于少昊的叙述）。



图 7-5　头戴鹰羽帽冠的阿蒙神，祂的身后是女神伊西斯（摄影：Dea Picture Library）

阿蒙神的另一重要表征，就是狮身人面的斯芬克斯（Sphinx），它比阿蒙神本身更接近良渚神的特点。在卢克索的神庙中，上百尊狮身人面神排列在长长的甬道两端，以守护阿蒙神至高无上的威权。而狮身人面像的经典造型，就是头戴具有太阳芒刺的帽冠，这种帽冠跟披巾结合，展示出蓝色背景下的金色条纹。这种金蓝相间的想象性色调，正是太阳芒刺射向蓝色天空的基本形态。此外，它的头部前端还应有一个神圣眼镜蛇的浮雕印记，但今天仅剩下一个供人想象的残痕。这座金字塔以及斯芬克

斯像的年龄，据说远比法老胡夫本人更为久远。



图 7-6 左为胡夫金字塔前的狮身人面像，右为巨大的法老雕像（埃及中王国第 12 王朝，1919—1884 B.C.，出自尼罗河三角洲东部，纽约大都会美术馆藏）：阿蒙神与斯芬克斯拥有完全相同的帽冠

只要把良渚神的“人-兽分体图式”加以转换，合并为“人-兽合体图式”，就能获得一个标准的斯芬克斯造型。就图像符号学而言，在良渚神和斯芬克斯之间，有着某种惊人的内在同一性：相同的脸庞、相同的大眼、相同的太阳芒刺、相同的猫科动物的身躯，以及相同的神蛇纹饰。这种图像的高度相似性，足以制造出一个视觉上的幻象，仿佛是一对孪生大神，分管着北非和东亚的人类事务。

两者间的不同之处，在于斯芬克斯的鹰翅，在良渚神徽中没有直接呈现于其身躯，而是融入羽状帽冠之中，令符号表意变得简洁起来。更为重要的差异，在于埃及神像及金字塔建筑，具有典型的巨石崇拜特征（巨大的石头体积和广袤的视觉空间）。而在东亚，这种粗砺的巨石竟然全部换成了美丽的细石——玉器，犹如前者的一种缩微模型，并以随身携带的方式，坚定地延续着来自非洲的古老信仰。

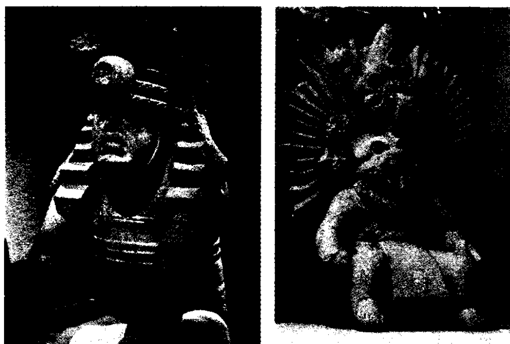


图 7-7 左为墨西哥奥尔梅克神像，头戴酷似埃及法老的帽冠，两边的水平状棱纹，是埃及式太阳芒刺的微妙变形；右为墨西哥萨波特克文明第三期（前哥伦布时期）的蝙蝠神雕塑，头上的帽冠保留了太阳芒刺的结构（纽约国家历史博物馆藏）

在良渚和埃及之间的纹饰相似性方面，饶宗颐有两项重要发现。

其一，在良渚多个玉璧上发现带翼太阳的纹样，但它不仅属于良渚，而且

在西亚古代史上具有重大意义。埃及碑铭多以带翼日盘作为日神崇拜的标志，而赫梯、亚述和巴比伦诸王朝，也都采用这一图样作为纪念碑及图章上的装饰图案。饶宗颐认为，这是西亚的闪族人对北非的一种文化征服，它迫使埃及法老接纳了以沙玛什（Shamash）为核心的日神崇拜。

其二，在大汶口陶器、良渚玉璧和北京博物馆藏玉琮上，均发现日月合体纹样（圆形日盘在上，新月在下），饶宗颐认为是“明神”（Sun dice）的记号，它是日神崇拜的一种进化模式。这种图式在埃及鸟头神荷鲁斯、日神阿蒙等众神的图像上得以清晰呈现，也在苏美尔、阿卡德和巴比伦诸王朝被普遍使用，是王权的重大标记①。这些古怪的相似性都向人暗示，在多个相距遥远的文明之间，出现了古怪的符号共用现象。



图7-8 美国疯马巨石前的印第安人歌舞表演（摄于2013年）：印第安人模仿太阳芒刺的羽冠，是日神崇拜的残留标记



图7-9 头顶太阳和月亮的爱情女神伊希斯（Isis）和战神维普瓦威特（Wepwawet），第19王朝，拉美西斯二世统治时期（1304—1237 B.C.），纽约大都会美术馆藏

◎印加日神维拉科查与中国日神少昊

另一良渚神徽的对应者，是印加帝国的日神维拉科查（Wiraqucha），其崇

① 饶宗颐：“有翼太阳与古代东方文明——良渚玉器刻符与大汶陶文的再检讨”，载《饶宗颐二十世纪学术文集·史溯》第一卷，新文丰出版股份有限公司（台北）2003年版，第71—84页。

拜地在玻利维亚蒂亚瓦纳科（Tiwanaku）。该文化遗址保存最完整的是“卡拉萨塞亚”——印加人祭祀日神的祭坛①，代表性建筑物是“太阳门”（The gate of sun），高2.5米，宽达4.5米，重约12吨，基座和门由同一块岩石雕凿而成，中央有一门洞，门楣上刻有精美的浮雕，主体为日神维拉科查雕像，其头部放射出鸵鸟羽毛形状的光线，两手同时执杖，权杖两端饰有象征太阳的鹰纹。四周排列着3行共24个被认为具有日历功能的人面图形，看起来犹如一群带翅的鸟形勇士，手执棒状兵器，面朝大神单腿下跪。这些图像被认为是一种神秘的天文历法系统。而在门楣下端，出现了1万年前灭绝的古生物“居维象”（Cuvier）和1.2万年前灭绝的剑齿虎（Machairodus）②。

只要将浙江余杭良渚反山15号墓出土的玉梳背神徽③，跟太阳门上的日神维拉科查雕像加以对比，就不难看出，两者在造型上几乎完全一致：同样的方形头颅和怒睁的圆眼，同样的羽状帽冠，同样向外伸出手臂并握住棒形物。很难认为这只是一种神学巧合。基于维拉科查是日神，据此反推良渚神徽所表达的神祇，无疑就是大名鼎鼎的日神少昊，而羽状帽冠是太阳芒刺和鸟羽的复合象征。这跟史载东夷族群的日神崇拜和鸟神崇拜完全一致。

不妨再比较一下印加太阳神维拉科查的面具（图7-11）和良渚神徽（图7-10）之间的神性。尽管神像的上下关系在传播中发生了颠倒——良渚神徽为神在上而神兽在下，印加面具则是神在下而兽纹帽冠在上，但两者之间仍然出现了不可思议的同构性。具有相同的“大小两脸上下叠加”的结构：上端

---

① 整个祭坛由重达几十吨甚至数百吨的巨石严密砌成，巨大的石柱和巨石像耸立地面，其上刻有繁复精确的天文历法。考古学家甚至在巨石缝隙中发现了用以固定石头小金属钉，它们可能是金属熔化后倒入石头模子中浇筑而成的。这些细小的部件，向我们炫示了印加人高度发达的建筑工艺。

② 对于这处遗址的建造时间，学术界存有巨大分歧。美国考古学家温德尔·贝内特（Wendell Bennett）用层积发掘法证明，蒂亚瓦纳科（Tiahuanaco）文化的最早年代是在公元300年—700年，而太阳门和其他建筑应建造于1000年前。蒂亚瓦纳科考古研究中心主任、玻利维亚考古学家卡洛斯·庞塞·桑西内斯和阿根廷考古学家伊瓦拉·格拉索，通过放射性碳鉴定探明，蒂亚瓦纳科建筑应始于公元前300年，而建成该文明约在公元8世纪前，一般认为应在公元5—6世纪，其建筑者或为居住于安第斯山脉的科拉人。但使用该技术测试岩石年龄的有效性曾受到质疑。玻利维亚拉巴斯大学教授亚瑟·波斯南斯基（Arthur Posnansky）运用天文学原理，在计算黄赤道的交角后指出，该古城可能建于1.7万年前，也即史前最后一个冰河时代的茫茫黑夜之中。他的弟子、保守的秘鲁考古学家汉斯·辛德勒·贝拉米（Hans Schindler-Bellamy），也相信蒂亚瓦纳科已有1.2万年的历史。但这个观点受到其他考古学家的激烈抨击。

③ 参见浙江省文物考古研究所：《良渚遗址群考古报告之二：反山（上）》文物出版社2005年版，第143页。

神像的脸部同样为倒梯形，并拥有相同的放射状太阳芒刺纹饰；下部脸庞也具有相似的整体结构，圆形眼眶、露齿大嘴，以及脸的下部左右两侧的爪形（芒刺形）纹饰，等等。毫无疑问，所有这些视觉相似点，只能是历时性文化传播的结果，而非共时性集体无意识的偶合产物。

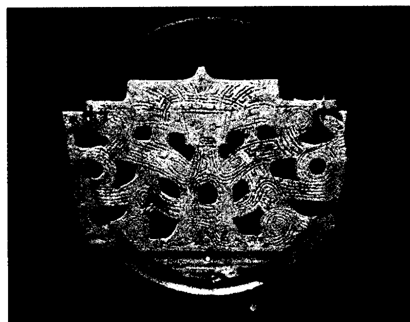


图 7-10 玉梳背神徽，良渚文化，浙江余杭反山 15 号墓出土，浙江余杭良渚博物馆藏

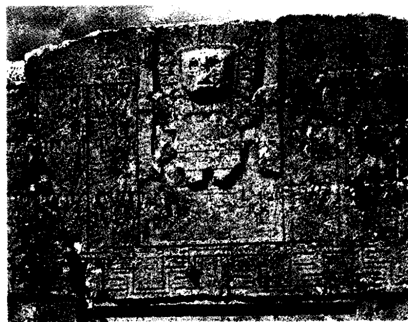


图 7-11 印加帝国太阳门上日神维拉科查雕像（摄影：DEA/G. DAGLI ORT）

四、从巨石文明到细石文明

埃及的巨石文明，经良渚细石文明的缩微、承载和传播，在南美获得了重新放大，恢复到巨石文明的本性，这个变化展示出一种典型的文明迁徙模式。在这模式中，重物被剧烈缩微，由大型建筑变成随身饰物，以便迁徙者携带，犹如孙行者的金箍棒，但它保留了宗教和石器的本性。这个模式不仅出现于环太平洋的移民点，而且还出现于从西亚至东亚的草原连廊。它是人类远程搬运神祇和图腾的唯一策略，并解释了玉器（微石器）诞生的根本原因。

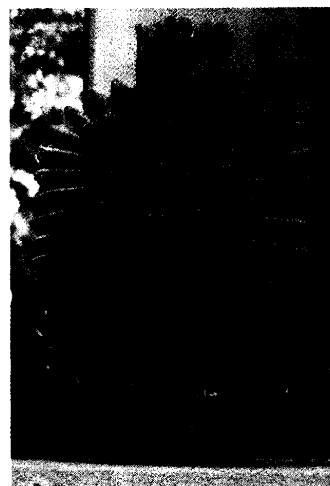


图 7-12 头戴蝙蝠神头盔的女神，墨西哥萨波特克文明第三期（前哥伦布时期，约 250—700 A. D.，纽约国家历史博物馆藏），其神像塑造的上下叠加结构，以及太阳芒刺式的辐射状线条，跟良渚神徽亦有密切呼应之处

世界各地曾广泛出现过令人费解的巨石建筑。公元前 4500 年，布列塔尼和葡萄牙出现了最早的巨石墓葬。公元前 2000 年在爱尔兰和西班牙，也出现了特别精致的巨石建筑。有的巨石墓附近还有另一类巨石纪念物，如不列颠岛

上的巨石圈[①]。但最令人震惊的，还是埃及的金字塔建筑，它在体量上跟东亚细石文明形成了鲜明对比。

回到良渚文化的敏感话题上来。尽管其势力范围尚未到达山东，而仅限于长江以南和钱塘江以北的狭小范围，但并不排除它跟东夷人是日神崇拜的神学共同体，甚至就是东夷人的一个南部分支，共同信奉日神少昊（阿蒙-拉和维拉科查），并跟埃及文明保持着令人费解的秘密关联。

已有许多学者提出，在美洲印第安文明和东亚文明之间，尤其是在奥尔梅克文明和商文明、玛雅文明及阿兹特克文明和东夷文明（通古斯商）之间，存在着大量的对应点。例如，彝族的十月太阳历，与墨西哥的玛雅历法完全一致[②]；汉族的螣蛇（飞龙）崇拜，跟美洲印第安人的羽蛇神（Feathered Serpent God）崇拜，具有完全相同的结构；两地具有极为相似的玉器崇拜传统，奥尔梅克文化（Olmec Culture）的出土文物，表现出显著的殷商特征。在墨西哥的奥尔梅克文化中发现的玉圭，与通古斯商的玉圭十分相似[③]；此外，人们还能在奥尔梅克雕像中，看到中国商朝官员使用的帽子和

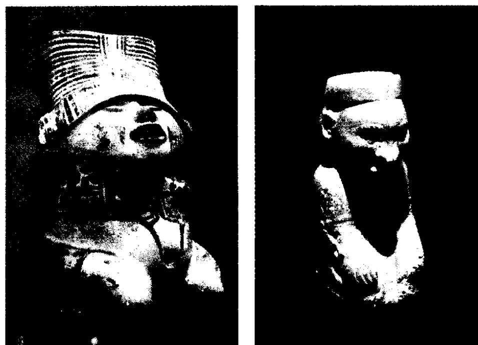


图7-13　左为踞坐的玛雅陶俑（墨西哥华斯特克Huasteca出土，纽约国家历史博物馆藏），右为商代踞坐石人雕像（1976年河南殷墟妇好墓出土，中国社科院考古研究所藏）

① 参见《泰晤士世界历史地图集》。

② 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版。

③ 1996年11月1日，纽约的《世界日报》报道称，来自北京的甲骨文专家、原中国社科院历史所研究人员陈汉平，在华盛顿举办的美洲奥尔梅克文明展览中，发现一组1955年墨西哥拉文塔祭祀遗址出土的16位小玉人和6根玉圭，其中的玉圭上刻有四个符号，跟3000多年前商代甲骨文完全一致。这位专家读出了这四个竖形排列的符号的大意："统治者和首领们建立了王国的基础。"美国俄克拉荷马中央州立大学的华裔教授许辉，寻觅到200多个奥尔梅克的玉圭和玉雕，上面也刻有与甲骨文相同的符号。他认为：美洲文明之母"奥尔梅克文明"，和中国商代文化有着密不可分的关联。中国学者王大有对此作了详细的解读，认为其中包含"昊"、"蚩"和"农辛"等重要文字信息，但学界对此有很大争议，此处存而不论，对文字比较学有兴趣的读者，可参阅王大有：《上古中华文明》，中国社会出版社2000年版；王大有：《三皇五帝时代》，中国社会出版社2000年版；王大有、宋宝忠、王双有：《奥尔梅克拉文塔第四号玉圭铭文解读》，载《寻根》杂志2001年第5期。

五、全球大移迁的北线与南线

导致文化相似性的最终原因，在于东亚是非洲移民抵达西伯利亚并转向美洲的必经之地。生物学家描绘的人类基因路线图，语言学家制作的语言变迁地图，以及我所制作的神话传播地图（参见本书第一章），都已经确切地表明了这一基本事实。

在北非的埃及、东亚的太平洋沿岸和南美的玻利维亚之间，形成了重要的北迁陆上路线，在距今3万至7万年间，它是非洲智人最漫长的行走路线：由非洲中南部出发，越过红海，向东抵达越南，又经过包括长江三角洲在内的东亚沿岸，向北穿越通古斯地区，在东西伯利亚发生长时间逗留①，然后在距今2万年左右，继续向东越过白令海峡②，进而沿太平洋东岸南下，一直抵达玻利维亚及其以南地区。此为以西伯利亚为标志的北方路线。

而另一条路线则刚好相反，1993年，美国生物学家、佐治亚州亚特兰大埃默里大学的道格拉斯·华莱士教授及其同事，在当年的美国人类学会议上宣布，现今活着的美洲印第安人的部分线粒体DNA，与亚洲、波利尼西亚群岛和美拉尼西亚群岛上的土著人相同。关于美洲印第安人来自亚洲的推测，获得了来自遗传学的证明。

对环太平洋线粒体分布地图的解读表明，中国移民从东北部沿太平洋西岸南下，抵达越南境内，再经过菲律宾到斐济群岛和夏威夷，顺着洋流最终抵达北美。这种艰难的海上航行，长达数月甚至数年之久。大约有1000~2000人参加了这种海上冒险。在途经许多岛屿时，他们又打造了新的船只，并对邻近的岛屿进行开拓，由此留下了人类学的广泛踪迹。此为南迁的海上路线。

出乎意料的细节还在于，这些远古冒险家用来横渡太平洋的不是木筏，而是一种“超级快艇”，波利尼西亚人至今都在使用这种水面运载技术。它的舷外带有支架，长达9.14米，双连体结构，其上敷设甲板，以三角帆为动力，颇似现代流行的连体帆船，这种结构的船体具有宽大的甲板和良好的操纵性，

---

① 斯宾塞·韦尔斯：《出非洲记——人类祖先的迁徙史诗》，杜红译，东方出版社2004年版，第113页。

② 印第安人经西伯利亚跨越白令海峡或白令陆桥到达阿拉斯加，再扩散到整个美洲大陆。白令海峡最窄处为85公里，最深处为59米，每年10月至次年7月封冻，由此从冰上跨越，应是简便易行的方案。此外，在第四纪冰川期间，白令海峡曾四度露出海底，形成宽度约1000多公里的陆桥，从而为亚洲向美洲的移民运动铺设了康庄大道。

能减少阻力、提高航速，并承受较大的风浪，据推测其时速可达 12 节（现代连体帆船的速度为 35~40 节）。它制造了跨洋远征的历史奇迹。

华莱士的同事塞奥多尔·施舒尔博士还宣称，史前至少有两次从亚洲到美洲的移民大浪潮。第一次发生在距今 2 万至 4 万年以前的冰河时期。当时人们从西伯利亚经过冰冻的白令海峡而到达美洲。第二次移民浪潮则发生于距今 0.6 万至 1.2 万年以前①。这种结论可能过于简化，其未能向世人充分展示海上移民的复杂程度。在我看来，以美洲为目标的海上远征，必定经历了数次（而不是两次），以及与之相关的战争、疾病、死亡和失败。没有这种反复而持续的运动，就不会有美洲印第安文明的高度多样性。

如果蒂亚瓦纳科遗址是 1.2 万年前的产物，那么它就是良渚文化的重要原型，而如果它是基督纪元后的产物，那么它就应当是良渚文明的延续。在第一种假设中，蒂亚瓦纳科在遭遇洪水之后，少数居民依照祖先留下的历史记忆，沿循来路进行长途回迁，并在东亚地区跟"土著"联手，创造出全新的良渚文化，而他们带回的最重要的精神财产，就是一个被改造过的日神祭祀体系。当然，情形也可能恰好相反——以日神和羽蛇崇拜为表征的文明，从东亚"驿站"出发，以踉跄的脚步跋涉到美洲，并在那里跟其他来历不明的移民汇合，共同营造出一种令人赞叹的全新文明②。

无论事实最终如何，良渚都是世界性迁徙的重要中转营地。它在非洲智人向南美运动的进程中扮演重要角色，同时又在反向运动中继续扮演这一角色。它的命运，取决于全球移民的地理逻辑。良渚位于杭州湾附近，太平洋西岸的中段，气候温润、土地肥沃，是农耕文明的理想土地，为早期人类提供了双向通道，并必然会被视为全球最优良的**战略驿站**。

良渚文化具备了战略驿站模式的基本特点——对巨石建筑（雕像）的放弃，并转向一种非终点性的轻便式架构：

首先，用夯土堆垒的方式代替石阵，用微型玉雕代替巨型石雕，并以用木材搭建较为简易的干栏式高床房屋（前者是基于文明的蒙昧性，而后者基于某种战略性的考量，承袭了河姆渡人的历史传统），所有这些器物和建筑，都

---

① 道格拉斯·华莱士教授及其同事的观点，均引自英国《星期日电讯报》1993 年 21 日报道，转引自新华社伦敦 1993 年 11 月 22 日电。

② 同中国文明的相似性，只是玛雅文明诸多特点中的一个方面，它似乎仅限于日常生活的领域。而玛雅文明的核心——天文学体系，与中国文明没有逻辑关联，显示其另有更为神秘而诡异的发达原型，如果不能看清这点，就无法对中国文明的向外输出，做出清醒而准确的判断。

具有鲜明的临时化和行囊化特点。但在良渚文化的晚期，意外地出现了台基式建筑、大型城池和葬风奢靡的墓群。这也许是一部分祭司放弃神启和移民使命的结果。他们沉湎于当下醉生梦死的生活，而视良渚为种族的终极家园。正如所有的历史叙事一样，这场腐败运动并未指向完美的结局，洪水（海侵）淹没了良渚，犹如一次最严厉的神谴，责罚了违背神意的国王、祭司以及人民，迫使其死亡或逃迁。耐人寻味的是，尽管洪水终结了良渚木构建筑的生命，但干栏式木构建筑以及细石崇拜模式却被延续下来，成为撑起整个后期长江及南方文明的器物支架。

其次，良渚出土的玉器数量，目前已经是其他地区出土玉器的总和，这意味着它需要大规模的玉料作为支援，但它跟东亚和中亚的透闪石有很大差异（如新疆料、青海料、俄罗斯料和辽宁岫岩料）。目前除了在江苏溧阳小梅岭发现有少量透闪石软玉矿藏外，其主体来源始终下落不明，令人猜测它可能来自移民路线的其他路段，因为世界上最著名的透闪石矿藏，除了欧洲以外，均位于这条移民通道上，例如北美的阿巴拉契亚山脉沿线、中美洲和墨西哥等地；这种“顺路找石”的方式，正是驿站战略模式的逻辑体现。

第三，良渚的琢玉技术似乎不像是外来的，而更像是向临近文明的一种挪借。环视四周地区，在琢玉方面具有高超技术的，唯有安徽含山县凌家滩遗址，后者可以作为一种强有力的技术支持。含山酋邦的玉器美学及其琢玉技术，均为良渚的过路者提供了重大启示，令巨石崇拜向细石崇拜的转型得以流畅地进行，而根本无须顾忌来自美学与技术的障碍[①]。可以推测，良渚玉器的工匠大多来自含山。对于良渚移民而言，雇佣异邦工匠，是最为有效而省力的策略，它完全不需要构建自己的工匠学校，费时费力地培育一代又一代的高技术匠人。

---

① “凌家滩文化”因位于含山县境内，此处不妨命名为含山酋邦。凌家滩遗址总面积约160万平方米，经测定距今约5300年，是长江下游巢湖流域迄今发现面积最大、保存最完好的新石器时代聚落遗址。1987年以来发掘出大批精美玉礼器、石器、陶器等，由此推断凌家滩曾是繁华的市镇，玉器工艺技术在东亚处于领先地位：它最早在玉器制作工艺上采用阳刻、浅浮雕、透雕、减地法、实心钻、管钻、片切、线切、砣切、琢磨、镂雕、掏膛、微型管钻、薄胎工艺、超高级的抛光等工艺技术。这些技术的运用，体现出数学、几何、圆、三角形对称、平移圆的等分、弦的垂直等概念。玉人背后隧孔上留下的管钻玉芯，顶端直径0.15毫米，可与现代技术媲美，这是中国发现的最早的微型管钻工艺技术。在没有金属的时代，0.15毫米直径的管钻钻头是难以想象的，开创了中国微型管钻技术的开端。玉人的耳垂孔眼，必须具备高超钻孔技术才能完成，玉璜上多道同心半弧圆，没有砣或圆规式工具也无法实现，推测其可能使用了一系列机械复合工具（张敬国：《凌家滩玉器工艺技术浅谈》，载《收藏家》杂志2008年第12期）。

第四，在遭遇缓慢而反复的海侵，而非一次性毁灭的洪水灾难之后，良渚文化竟然消失得无影无踪，没有在西部高地获得完整重建，仅在龙山文化和三星堆遗址中有零星闪现（如黑陶和玉琮），这似乎不符合历史的逻辑。尽管有的阐释者试图把它解释为严重水难、贵族腐化和战争失利的综合结果，却无力说明良渚技术为何未能得以完整继承。因为在中原地区，即便经历严酷的战争，夏、商、周的文明还是得到有效的堆叠式传承。只有整体性和远距离的战略性移迁，才能解释良渚文明的“神秘失踪”。

但良渚文化显然不是埃及原型的整体性植入。它似乎仅仅引入了北非神学模式的某些碎片，而没有指涉其他生活方式及其农耕技术，那些制陶、琢玉、缫丝、卯榫和耕作之类的技术，大多是东亚本土的杰出发明。这是单一的祭司团体移民所造成的典型后果。外部祭司群体可能只是东亚“原住民”的部分领导者而已，他们以某种方式说服了当地“土著”——河姆渡黑陶文化和木构高台建筑的继承者，令其接纳他们的神学指导，推动贵族（祭司）和平民的等级体制的建立。但他们仅仅带来新的神祇、宗教、神话和美学，却没有带来聪明的工程师和石匠。这种单一身份（功能）的移民群体，也许就是文明无法被整体复制的原因。良渚的最终逃迁也是如此，带走的只是小部分掌握神学机密的贵族和祭司，只有他们才能完成延续种族生命的伟大使命。



图 7-15　左为《圣经·旧约》里关于大洪水的插图，右为海侵图景：在遭遇缓慢而反复的海侵，而非一次性毁灭的洪水灾难之后，良渚文化竟然消失得无影无踪，而没有在西部高地获得完整重建，这似乎不符合历史的逻辑

殷商无疑是良渚最杰出的接棒人。它继承了良渚人的移民气质。在被周人击溃之后，少数殷商贵族使用以木船为主体的多元交通工具，以良渚的模式向外逃迁，将一个更为成熟的文明带往遥远的太平洋彼岸。它戏剧性地重蹈了良渚人的覆辙。但这两个事例，仍不能穷尽大移民时代的人类本性——移动、移动、再移动！这似乎是祖先唯一留下的指导性箴言。在一个宏大的时间视野中观察，就能看到这种持续不断的波浪式移民运动，它不倦地提供古老的原型，

又不断地提供创新的动力，借此塑造一代又一代的城邦文明，令它们在世界各地怒放和凋谢，犹如上帝花园里的硕大花朵。

第二节　广汉王国：眼睛巫术、生命树和权杖

一、广汉文化的来龙去脉

成都平原广汉南兴镇三星堆发掘的遗址（以下简称“广汉文化”），是东亚文明范畴内所有子文化的一个特例。它位于鸭子河与马牧河流域，看起来很像是一个缩微版的“两河文明”。城市面积3.5平方公里，整个文明的活动区域为12平方公里，也即广汉王国的版图范围。它外壳坚硬，呈现出鹤立鸡群的诡异风貌，其年代被分为四个时期，跨度从公元前4700年至公元前1000年[①]。其中一号坑相当于殷墟一期（约1400 B.C.），而二号坑相当于殷墟晚期（约1100 B.C.）。广汉文化的存在，是民族主义和国家主义叙事的最大障碍，犹如一根尖锐的鱼刺，深深地扎入现代意识形态的喉咙，令民族国家的想象性边界，出现了难以弥合的裂缝。

面对奇特的广汉文化，历史学家所要回答的首要问题在于：如果它是一种相对独立的文化，那么它的主人究竟来自何方？

古史中关于古蜀国的记载，跟广汉遗址的器物似乎是脱节的。古史文献在这方面出现高度失语现象，它根本没有提供广汉文化的基本面貌。尽管如此，古文献学仍然是人无法绕开的研究通道。

三国时代谯周[②]的《蜀王本纪》，曾经有过如下记载：

> 蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩（即柏灌），后者名鱼凫。此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王去……后有一男子，名曰杜宇，从天堕，止朱提。有一女子，名利，从江源井中出，为杜宇妻。乃自立为蜀王，号曰望帝。治汶山下邑，曰郫化，民往往复出……时玉山出水，若尧

---

① 陈显丹、陈德安：《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘报告》，载《考古学报》1987年第2期，第227—253页。

② 徐中舒经过周密考证，认为扬雄并非《蜀王本纪》的作者，真正的作者是谯周。此处采用徐说，参见徐中舒：《论巴蜀文化》，四川人民出版社1982年版，第138—149页。

之洪水。望帝不能治，使鳖灵决玉山，民得安处。鳖灵治水去后，望帝与其妻通。惭愧，自以德薄不如鳖灵，乃委国授之而去，如尧之禅舜。鳖灵即位，号曰开明帝。帝生卢保，亦号开明……开明帝下至五代，有开明尚。始去帝号，复称王也……秦惠王遣张仪、司马错伐蜀……蜀王开明战不胜，为仪所灭。

东晋常璩的《华阳国志·蜀志》，在世系的更替序列上，跟《蜀王本纪》如出一辙。加上汉代诸典籍所称的“蜀山氏”的存在，据此可排列出“古蜀国”之“蜀山—蚕丛—柏濩—杜宇—开明”等五个王朝。

在这个五代序列中，“蜀山氏”为本地土著，主要盘踞于川北山区，也即岷江上游一带[①]；鱼凫则可能跟鱼国有关[②]，柏濩来历不明，唯有杜宇王国，学界普遍认为就是广汉文化的一种政治形态表达，两者是同一种事物。但在它的民族属性方面，至今仍存有严重分歧。大多数学者认为其属于氐羌之类，但亦有人认为它源自西北的广义羌戎（以甘肃临洮的寺洼文化为样本），后者可能是一个较为合理的说法。更有人认为，整个巴蜀地区的氐羌，只是顶着氐羌之名的鬼方而已[③]。

王国维和岑仲勉等学者早已指出，鬼方就是戎人[④]，也即埃兰人的一个东亚分支，跟夏人是血缘密切的亲戚。四川一带的鬼方人，应当已跟当地土著发生血缘融合，形成一种特殊的杂交民族，以三星堆面具为模本，可以推测该民族统治集团的祖型体征，为黑发，褐肤，大眼及鹰钩鼻。“夏”字的甲骨文，也描绘了一个大眼人的形象，而典型的蒙古人却以眼睛狭细著称。在体质人类学的范畴内，广汉人似乎比夏人更抵近其文化祖型[⑤]。

由该新生民族所建构的文明，必然具备强烈的双重性——一方面显示出跟

---

① 《蜀王本纪》：“蚕丛始居岷山石室。”

② 西江清高等：《扶桑与若木——日本学者对三星堆文明的新认识》，徐天进等译，巴蜀书社 2001 年版。

③ 王家祐、李远国：《丰都“鬼蜮”考》，载《四川史研究通讯》1983 年第 1 期。另，《文选·扬雄〈赵充国颂〉》：“遂克西戎，还师于京；鬼方宾服，罔有不庭。”李善注：《世本》注曰，“鬼方，于汉则先零戎是也。”亦可作为参考。

④ 参见王国维：《观堂集林·卷第十三·鬼方昆夷玁狁考》。

⑤ 有人称广汉文明的主人是“戈人”或“戈基人”。据羌人在《羌戈大战》中的描述，其特征是身材矮小而壮实，纵目、有尾，骁勇善战，居于石洞，以牛耕地，善治水利等等，尤以石棺葬文化著称，其文化踪迹广泛分布于今四川省内北部、西部和南部各地的险要之地。参见杨铭：《试论氐与蜀的关系》，《三星堆与巴蜀文化》，巴蜀书社 1993 年版，第 52 页。但目前的考古资料，尚未获得这方面的人类学证据，其中有尾的说法，疑出自羌人的蓄意丑化。

中原文明的亲密接触，一方面又保持跟西亚文明的脐带勾连，而后者是大多数研究者拒绝承认的事实。

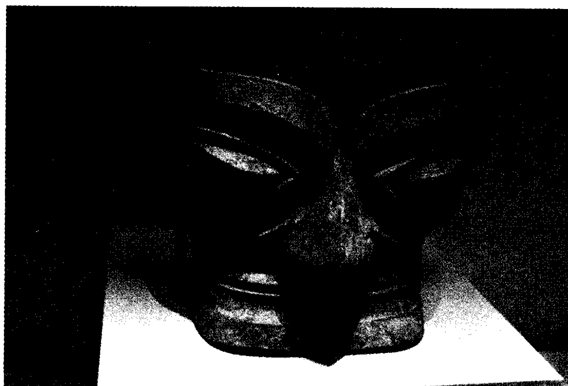


图 7-16　青铜和黄金面具的造型，均为上眼眶平直，而下眼眶大幅向下弯曲的杏形眼，以及用涡形纹美化的鹰钩鼻（北京国家博物馆藏）

在厘清广汉居民的种族特性之后，就能对该文化的来源做出更为清晰的判断：它以埃兰文明以及整个西亚文明为祖型，在漫长的东迁过程中，吸纳了沿途各种文明（其中应包括印度河文明）的要素，并在成都盆地找到了最适合生长的温床。这是一个令人鼓舞的时刻，疲惫的移民军团终于“下车”了，跟当地原住民一起，建构起自己的崭新家园，并进一步吸纳四川土著文明（如宝墩文化）、二里头文明、商文明以及长江中下游文明的精华（如良渚文明）①，由此制造出一个富有个性的“异质文明”，但正是这强烈的异质性，挑战了中国文化“一元起源论”的主流立场，令其露出左支右绌的窘相②。

广汉文化的终结，跟它的来源一样，亦是一个必须澄清的重大疑案。包括神像在内的所有器物经过毁损和焚烧后，被人做了事先规划和井然有序的填埋，这显示它不是许多人所认定的“燔祭”（商人盛行的燔祭，只焚烧和掩埋人牲，而不至于以渎神的方式毁坏神像与神器）。所谓的“祭祀坑”，必然跟祭祀无关，而是基于一场毁灭性的文化浩劫，在其背后，有政治、宗教乃至种族冲突的重大事件发生，而这无疑是广汉文明衰败或消失的重要原因。有序的掩埋本身，也能揭示毁灭者采用的模拟巫术的逻辑——经过砸毁、焚烧和有步骤的填埋，加上咒语诵念和舞蹈仪式，敌对神系的神力就会烟消云散。

---

① 部分器物的形制跟商器或湘器接近，且跟印度保持着良好的贸易往来，因为在遗址中发现了大量印度贝币。

② 参见葛严、林嘉琳：“三星堆——中国西南一处新的青铜时代遗址”，罗泰主编《奇异的凸目》，巴蜀书社 2003 年版，第 117 页。



图 7-17 三星堆遗址发掘现场：一件古怪的神器焚毁掩埋案（图片来源：四川广汉三星堆博物馆）

对“祭祀坑”性质的判定，是确认广汉文化本质的重要一环。它的毁灭过程充满了如此神秘而浓烈的萨满气味，仿佛是一场精心策划的上层政治/宗教叛乱，而不是盲眼奴隶造反的结果，因为那种单纯泄愤式的底层复仇，不可能去挖掘一个经过精心设计和布局的秡禳式葬坑。如果这是“开明氏”鳖灵所为，则比较符合历史记载和政治逻辑。正是他利用治水所获得的强大权力，推翻了国王兼大祭司杜宇的统治。而这场政变发生时间，应该就在公元前1100年前后①。

据《华阳国志》记载，新国王“开明氏”的统治传承了九代，其主要经济模式可能始终是桑蚕业。而后出现了第二个“开明氏”，他似乎是位野心勃勃的国王，以先王“开明氏”自居，企图重现第一代篡位者的雄图大略，而他所觊觎的目标，是距离广汉仅 50 公里的金沙王国。根据金沙文化的终结时间加以推论，不难做出这样的判断：公元前 650 年前后，开明氏二世以梦见自己的棺材被移位为理由，发动了血腥的军事攻击，一举推翻繁华昌盛的友好邻邦金沙王国，导致金沙文化（1250—650 B. C.）彻底陨灭。开明氏二世获胜后，举国迁都成都，而金沙王国的日神教和青铜工艺传统，就此遭到灭顶之灾。这两场暴烈的战争，为两个不同的“开明氏”所为，并直接导致两个伟大文明的毁坏，不能不说是一对千古罪人。公元前 316 年，这个日益腐败的王

① 关于“祭祀坑”的“建立”时间，可参阅古贺登：“三星堆古城是杜宇之城”，《扶桑与若木：日本学者对三星堆文明的新认识》，巴蜀书社 2001 年版，第 175 页。关于鳖灵推翻“望帝”杜宇的所有细节，可参阅朱大可：“望帝春心和杜鹃啼血”，《神话》，东方出版社 2012 年版。

国，被秦始皇派大将司马错所灭①。

开明氏除了治理洪水，还延续并壮大了古老的丝绸业，甚至建构了遍布东亚乃至整个世界的贸易通路，将高贵的纺织品“蜀锦”推向历史性高潮。在坚硬的青铜文明被毁灭的同时，一种更为柔软的丝绸文明，获得了生长和发达的契机。这是文明置换的残酷逻辑，即用一种文明的毁灭，去置换另一种文明的兴起，一如周对商的替代。

二、眼睛巫术：纵目神的崛起

广汉遗址的考古“成果”，全部出自“祭祀坑”，其中最引人瞩目的文物是诸多形态的“眼睛”，它们包括：青铜面具上的“纵目”（最长达30cm）；青铜面具上的杏形大眼；数十个成对的“眼形器”，包括菱形、勾云形、圆泡形等十多种物理形态，周边有榫孔，以便单独悬挂或组装。如果再加上历史上马明王神像、灌江口二郎神神像和川主神像之额上的竖眼，那么这些所谓“纵目”，实际上可分为四种类型：①水平状态并向前作圆柱式突起的凸目；②垂直状态但与脸部处于同一平面的纵目；③占据面部四分之一的巨目；④各种自由形态的散目。所有这些眼形器物，构成了中国历史上罕见的眼睛崇拜。



图7-18 三星堆出土的纵目面具，其上有一对吸引眼球的“纵目”，而在两眼之间的鼻子部位，是向上扬起的阳具，其造型犹如一件具有弧线形装饰线条的兵器，此类构型在新几内亚的阿斯玛特人的木雕（阳具棍）中亦有发现（北京国家博物馆藏）

眼睛崇拜在上古文献中业已初露端倪。《山海经·海外北经》记有“一目

① 《华阳国志·蜀志》：“开明立，号曰丛帝。丛帝生卢帝。卢帝攻秦，至雍，生保子帝。帝攻青衣，雄张獠僰。九世有开明帝，始立宗庙，以酒曰醴，乐曰荆，人尚赤，帝称王。时蜀有五丁力士，能移山，举万钧。每王薨，辄立大石，长三丈，重千钧，为墓志。今石笋是也，号曰笋里。未有谥列，但以五色为主，故其庙称青、赤、黑、黄、白帝也。开明王自梦廓移，乃徙治成都……周慎王五年秋，秦大夫张仪、司马错、都尉墨等从石牛道伐蜀。蜀王自于葭萌拒之，败绩。王遁走，至武阳，为秦军所害。其傅相及太子退至逄乡，死于白鹿山，开明氏遂亡。凡王蜀十二世。”

国”，并称“一曰有手足”。《山海经·海外西经》描述“一臂国”，还说它“一目而一手”，所谓手足，疑是对蚕虫外形的一种误判，正确的记法应为“一目一蚕”形，而这正是甲骨文“蜀”字的写法——“”“”“”等。而关于“目”的最具特色的解释，是认为此“目”并非人眼，而是野蚕头部的一对眼形黑斑（眼斑）①。

这一观点试图勾连蜀人跟养蚕业的密切关系，却并不完全符合逻辑，因为只有家蚕才能吐丝结茧，但它却没有这种眼斑。养蚕者没有必要撇下自己饲养的家蚕，而去崇拜一种关系遥远的野生物种。还有学者由望远镜得到启迪，认为“纵目”是某种测量距离的仪器②，这也是一种无稽之谈。在没有安装玻璃透镜的前提下，任何拿着两根空管子去观看天文地理的，都是以管窥豹、坐井观天的可笑之举。那种关于纵目是“甲亢患者表征”的说法，更是令人目瞪口呆。甲状腺亢进可能是一种遗传学病态，它也许存在于极少数人群（如一个家族或一个近亲结婚的村庄）之内，但泛化为整个大数量种群遗传表征的概率，几乎为零。只有《华阳国志》说法比较符合人的常识，它声称“蜀侯蚕丛，其目纵，始称王”，甚至其墓葬亦称之为“纵目人冢”。这就意味着“蜀”字里的“目”字，非但属于人类，而且还属于一个神话中的伟大国王（包括他的子民）。这无疑是一种深刻的分歧，它逼迫人对此做出必要的回应。

在中国文化体系中，眼睛是一个重要的政治器官。金文如此描述位于社会最低等级的“民”的形象的——“”、“”、“”。这是眼睛被一柄锋利的针（锥）形物所刺瞎的场景。它意味着“民”就是盲眼的失目者，并需要来自伟大领袖的引领。但这场景的更耐人寻味之处，在于“民”并非天生的盲者，而是被蓄意刺瞎的。权力制造了“民”的盲目性，并且判决其永远与黑暗为伍。而国王或祭司却完全不同。他们拥有大而明亮的眼睛，并借此洞察尘世的所有细节。眼睛即权力，大眼睛更是强大权力的象征。但在汉字中，除了“蜀”和“夏”以外，人们找不到用眼睛来描述或形容帝王之伟大性的先例。对眼睛的毫无节制的颂扬，是古蜀国（广汉文化）或夏酋邦的独特属性。它们到处涌现，镌刻在各种物质或非物质的事物上，仿佛是一枚简洁而易于辨认的神徽，向世人昭示一种明亮的存在。

① 任乃强：《四川上古史新探》，四川人民出版社1986年版，第44页。
② 王红旗：《三星堆人有望远镜吗》，载《文史杂志》2002年第1期。

在前面罗列的蜀王世系表中，权力的命名往往跟眼睛有关。“蜀山”之“蜀”，是一条蜷曲的生物（蚕虫或爬蛇）顶着一只硕大的眼睛；杜宇死后的谥号“望帝”之“望”，是个典型的眼球动作，在民间传说中，它要表达对失去的生命、权力与爱情的无限留恋。而事实上，“望”却是一种登山望远的巫术，它要通过眼睛的眺望来控制远方的敌人（“异族”），削弱其力量，并最终达到消灭的目的①。由此可以推断，“开明”一词，就是对这种远程巫术所行使的反击巫术，通过“回望”与“开明”（以“日月之辉”来祛除“眼光”），击退前任国王的魔法进攻。这些由统治者制造的“眼睛语词”，暗示出一个重要事实：眼睛是施行政治巫术的核心器官。



图 7-19　三星堆眼形器（三星堆博物馆藏）：它们到处涌现，镌刻在各种物质或非物质的事物上，仿佛是一枚简洁而易于辨认的神徽，向世人昭示一种明亮的存在

在蚕丛所管理的版图中，有一个叫作“瞿上”的城市，据说是蚕丛的都城②，而“瞿”字在甲骨文中即为两对眼睛状。在长江中游的楚国地界，还有一个叫作“睽”的小国，也以眼睛为自己的神徽，似乎是古蜀国的一个东侧支脉，它们延展了眼睛巫术的战地。

假如从更大的全球范围观察，眼睛从来就是一种极其重要的宗教器官，它代表了伟大的日神，它是日神的标志物。而这种眼睛，出现在商人发明的甲骨文字“日”字里——“ ”、“ ”、“ ”；也出现在古埃及日神荷鲁斯和拉的形象里——太阳是荷鲁斯的一只眼睛，而拉的女儿哈托尔则是拉的眼睛；它还出现在印度日神苏里耶的形象中，成为衪额头上的“第三只眼”（灌江口二郎神的原型），甚至出现在战国和秦汉关于舜的“重瞳”（两个瞳孔）描述之中，这种重瞳是日神的重要隐喻。舜是一位彻底世间化的日神，尽管被汉儒做了精心包装，衪最终还是露出了很大的“马脚”。

在广汉出土的珍宝里，出现了不少跟日神崇拜密切相关的器物，它们包括三株生命树、树上的十只太阳鸟（一说为九只）、莲花形花苞，以及一对五辐

① 白川静：《中国古代文化》，文津出版社（台北）1983 年版，第 50 页。
② 《路史前纪》卷四：“蚕丛纵目，王瞿上。”

轮形器和高柄豆圈足上的“臣”字纹章（内含显著的鸟形大眼，估计可能是戎夏的族徽，因为在二里头二期也曾出现）[①]。

在亚述，日轮战神阿舒尔具有崇高的地位，他的形象被描述为长有羽翼的太阳圆盘，这一形象显然受到来自埃及太阳神拉、阿吞和鹰头神荷鲁斯的影响。在埃及太阳神庙或莎草纸绘画上，到处是这种诡异的眼睛标志。

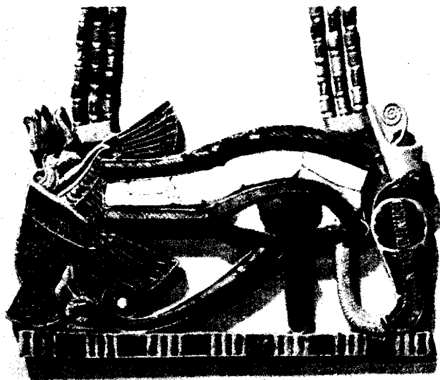


图 7-20　荷鲁斯之眼（Eye of Horus，金珐琅彩玻璃拼贴，发现于法老图坦卡蒙陵墓，底比斯。摄影：Robert Harding），是鹰头神荷鲁斯一对日月眼中的一只，以后因其形象跟太阳神拉（Ra）混合，所以该眼睛也成为拉的象征物。该符号包括眼珠、眼眶及其后端水平延伸线、弧状眉毛、眼下垂直短线和向后的卷曲弧线，并因其神秘而富有压迫感的装饰风格，在现代首饰设计中被广泛引用

◎眼睛偶像的诞生

但更为诡异的是，眼睛并非只是日神的标志物，作为一种洞察和照耀一切的器官，它还要从日神那里分离出来，成为近乎独立的巫术器官，那就是“眼睛偶像”（Eyes Idols）。英国考古学家在挖掘两河流域北部（今叙利亚东北部）的布拉克遗址（Tell Brak）时，发现了极其古老的宫殿遗址（4000 B. C.），内部还套有一座皇家寺院，从中发掘出数千个各种形态的眼睛偶像（3700—3500 B. C.）。该寺院因而被称为“眼寺”（Eyes Temple）。

这些“眼睛”显然是用以实施巫术的重要法器。人们至今还不清楚这种巫术的具体含义，但它无疑是卓有成效的，鼓舞着来自各地的魔法师在此朝觐和学习，所以“眼寺”可能是一座眼睛巫术的训练基地，而数千个眼睛法器则充当了某种“教学用具”。这些形态各异的巫具，可能分别代表着功能不同的巫术。这场大规模培训的结果，是**眼睛巫术**的广泛兴盛，并对整个西亚宗教产生深远影响。

因眼睛偶像的面部结构类似蜻蜓，故有人将其称为“蜻蜓眼”（Dragonfly eyes）。眼睛的具体形态，大致可分为两种，一种是在“8”字形上以阴线刻出

---

① 参见江章华、李明斌：《古国寻踪——三星堆文明的起源和发展》，巴蜀书社 2002 年版，第 84 页。

眉毛和眼眶，并在眼眶中央刻出圆形凹坑来代表瞳孔，而另一种更为抽象的图式，则是在一个圆锥体两边做出一对圆柱体，并在圆柱体上打前后对穿的圆孔来表示眼球，后者跟广汉青铜纵目面具上的圆柱形瞳孔颇有神似之处。更耐人寻味的是，其中一部分的石料，居然跟“中国玉”如出一辙，显示玉雕在古叙利亚有悠远的历史，跟中国最早的玉器文明聚集地——凌家滩遗址（约 3600—3300 B. C.）大致相当。



图 7-21　大自然界中的蜻蜓眼睛（摄影：Phil corley goldenorfephotography）

20 世纪 30 年代，法兰克福大学东方研究所的考古学家，在伊拉克的泰尔阿斯玛尔（Tell Asmar）地区，发现一座叫作“广场寺”（Square Temple）的古庙遗址，在其地板下的一个小洞里，发现了 12 尊祈祷者的小型雕像：它们都微微仰脸，瞪大眼睛，双手紧紧交握，男女皆头发卷曲，穿着裙子，其中男性蓄有卷曲的长须，而女性则带着圆形软帽，似乎在向神灵发出热烈的祝祷。这组奇特的雕像，尤其是男性雕像的“甲亢式”的瞪视，成为 4700 年前最令人难忘的人类表情。



图 7-22　带有众多眼睛符号的圆盘形偶像，雪花石膏，出土于今土耳其安纳托利亚中部，Kultepy 类型，早期青铜时代，2300 年—2000 B. C.，纽约大都会美术馆藏

在通常情况下，人类眼睛的表现形态，是上下眼眶跟眼黑融合，仅露出左右两侧的眼白。但男性雕像的眼睛，眼黑部分的四周都是眼白[①]，只有两种原因会导致这种情形：要么天生眼黑过小，要么因愤怒而瞪大眼睛。

① 中国面相学如《麻衣神相》称其为“四白眼”。传统相学对长有此类眼睛者的道德评价甚低。



图 7-23　阿斯玛尔的祭祀者石膏像群（平均高度 42 厘米，美索不达米亚早王朝时期，约公元前 2750 年至公元前 2500 年，发掘于伊拉克迪亚拉地区，纽约大都会美术馆及伦敦大英博物馆藏）

但在所有对西亚人种的研究报告中，从未有人提到这种瞪目张眼的巫师群体；另一方面，他们的整个肢体语言，显示其正在做虔诚的祈祷，而跟愤怒毫无关系。因此，对于这种"瞪视"，鉴于神的眼睛洞察一切，它至高无上的权柄的象征，我只能从巫术的角度切入，将其视为一种跟神灵交流的极端状态。



图 7-24　左为瞪眼的苏美尔人雕像（纽约大都会美术馆藏），右为苏美尔大眼祭司的石灰石胸像（第三世纪 B. C.，摄影：DEA/A. DE GREGORIO）：这种瞪眼的独特仪式推动了神力的传递，将太阳神的宏大力量，转移到祭司、国王乃至贵族身上

◎ "瞪视"的巫术

在与神的对视中，众巫的眼睛也变得大而明亮起来，世俗的眼睛，就此从神祇那里获取了类似的权力。"瞪视"即一种夸大的凝视，也就是要展示权能移交的过程。眼睛巫术似乎是一种静穆式的巫术，它无须声音的赞助，而跟人们此前所熟知的聒噪式巫术——祈祷、念咒、诵诗和歌舞，有着非常显著的差别。这种瞪视的独特仪式推动了神力的传递，将太阳神的宏大力量，转移到祭司、国王乃至贵族身上。他们是被神拣选的群体。与此同时，人们也已从商代甲骨文的"民"字中，看到被神抛弃的"贱民"的盲眼性。这刺瞎之眼，成为反面的寓言，展示出神对被



图7-25　张复《山水图》（立轴，绢本，设色，161.5cm×89.5cm，烟台市博物馆藏）：通过对星相和云气状态的观察和辨认，可以推断王朝及人事的吉凶祸福

弃者的蔑视——他们被剥夺了使用眼睛巫术的权力，由此丧失从神祇那里获取力量的管道。

从武丁年代开始，殷人就热衷于一种叫作“郊望”仪式，也即观看境内名山大川的动静（气象）并加以祭拜①，这种手法被大量使用于战争进程之中，而且跟女巫、咒语、大铙和铜鼓一起使用②，静穆式巫术（“看”）和聒噪式巫术（“喊”）发生了戏剧性的组合。在殷商之后，周人还启动了一种完全不同的“张望事务”，那就是所谓的“观星”和“望氛”，也即通过对星相和云气状态的观察和辨认，来推断王朝及人事的吉凶祸福。据说周文王为此专门营造“灵台”来解决登高远望的问题，而此种风气，在春秋时期成为各诸侯国自我检视和彼此“偷窥”的基本手法③，由此打开了占卜和预测的全新道路。

正是这眼睛/瞪视巫术的出现，构成了一项重要的政治/宗教事务，它要伴随整个移民进程，而成为缅怀祖地老神，以及从中获取征服力量的源泉。同时，各种便于携带的小型眼睛巫器（小雕像和首饰）被发明出来，成为神的代用品，庇佑携带者的生命，鼓舞其迁徙、征战和寻找新的家园。

眼睛巫术的浪潮，此后出现了两种不同的发展路线。其一向上行走，以**眼睛神学**的名义，它成为支撑一种政治/宗教权力架构的基石。埃及人、巴比伦人、埃兰人、腓尼基人、波斯人和印度人，都是“广义眼睛民族”的成员。他们从“神的眼睛”里获取了永恒的力量以及宗教的合法性。眼睛巫术甚至引发了古怪的数量竞赛，在佛教的历史记载中，释迦牟尼有五只眼睛，除了正常的双眼，祂还拥有智慧之眼、理解之眼和全知之眼④。在佛教造像里，眼睛

---

①　顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996版，第6页。

②　白川静：《中国古代文化》，台湾文津出版社1983年版，第51—57页。

③　晁福林：《先秦民俗史》，上海人民出版社2001年版，第219—228页。

④　参见摩诃那摩：《大史》第三章，载《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，崔连仲等选译，商务印书馆1998年版，第102页。

有时还以“手”为衍生物，并在掌心上出现神圣之眼，而在此意义上的菩萨“千手”法相，显然就是“千眼”的重要隐喻。在中国世俗政治体系里，眼睛神学还是“古蜀国”的坚固轴心，只要再次重温“夏”（）和“蜀”（）的甲骨文/金文形态，人们就能确切地看出，夏与蜀都是典型的眼睛民族，并拥有一个共同的人类学祖型。而这种瞪眼巫术，直到唐代还在东亚地区流行（参见图7-26），支配着人们的祭祀活动。



图7-26 唐代青釉仪仗俑（1978年重庆万州驸马唐墓出土，四川省博物院藏）：所有仪仗队员都保持了瞪目的古怪表情

◎全球美学和蜻蜓眼风尚

眼睛巫术的第二路线就是向下行走，构成迷人的眼睛美学，在时尚的层面上，传递关于辟邪、趋吉和寻求神祇庇佑的信息。它最初是人跟神交流的微型中介物，而后则趋向于对发达文明的想象，最终成为一种流行的公共美学趣味。公元前4000年至公元前500年期间，对眼睛偶像的崇拜浪潮，在全球缓慢而持续地勃兴，成为广泛流行的饰物时尚。由于腓尼基人强大的贸易能力，由各种材料制作而成的眼形首饰，遍及西亚、北非、欧洲、中亚和东亚，成为重要的辟邪吉祥物，其中最著名的是蜻蜓眼琉璃珠子，它由西亚和埃及提供原型，随后在地中海沿岸、波斯和印度等地广泛流传，并于东周时期大量涌入中国，成为当时贵族狂热收藏和佩带的饰物，其时尚风潮一直延续到西汉。它们是眼睛巫术拓展后的最大世俗成果。

表7-3 眼形饰物（吉祥物）东传路线

时间	地点	典型器物
4000 B. C.	两河流域北端（今叙利亚）布拉克遗址	眼睛偶像
3500 B. C.	两河流域（今伊拉克）	玛瑙羊眼

（续表）

时间	地点	典型器物
3000 B. C.	印度河流域	玛瑙蚀花石眼
3000 B. C.	埃及尼罗河流域	护身符“荷鲁斯之眼”
1570—1307 B. C.	古埃及新王国，18 王朝时开始出现	琉璃蜻蜓眼
1000 B. C.	由腓尼基人在地中海沿岸推动流行	琉璃蜻蜓眼
550—330 B. C.	波斯帝国时期逐渐由从地中海沿岸向外扩展，达到北非和西欧一带	琉璃蜻蜓眼
500 B. C.	进入中国陈楚地区和东周的都城洛阳，成为各国贵族的至尊饰品	琉璃蜻蜓眼
330 B. C.	在亚历山大大帝击垮波斯帝国后，跟随其军队远播整个欧亚	琉璃蜻蜓眼

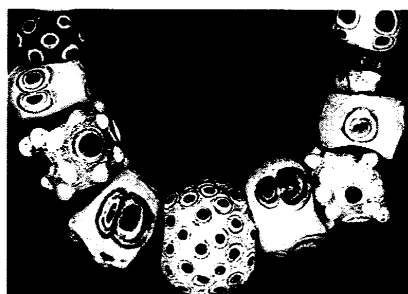


图 7-27　腓尼基时期（1300—1100 B. C.）在地中海沿岸流行的琉璃蜻蜓眼（图片来源：中国琉璃网）

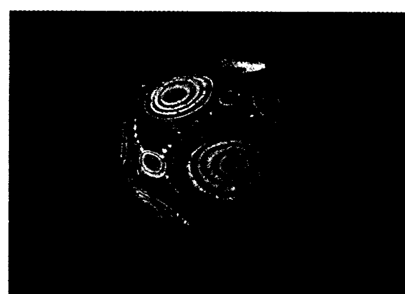


图 7-28　华夏蓝色胎蜻蜓眼琉璃珠，战国（475—221 B. C.），摄影：牧之，上海玻璃博物馆藏

这些洋溢着“波西米亚风格”的“眼珠子”，分别出现在河南固始县侯古堆春秋遗址、无锡鸿山春秋（越国）贵族墓、湖北战国曾侯乙墓（夫妻墓室中出土的蜻蜓眼琉璃珠，多达 200 颗，为所有墓葬之最）、河南辉县固围村战国遗址、山东曲阜战国（鲁国）墓遗址、河南洛阳战国王陵（金村）遗址、湖北江陵望山安国战国一号墓、湖南衡阳公行山五号墓、四川成都羊子山战国墓等地。它们看起来跟广汉三星堆文化无关，似乎只是一些漂浮在历史表皮上

上的巨石圈[①]。但最令人震惊的，还是埃及的金字塔建筑，它在体量上跟东亚细石文明形成了鲜明对比。

回到良渚文化的敏感话题上来。尽管其势力范围尚未到达山东，而仅限于长江以南和钱塘江以北的狭小范围，但并不排除它跟东夷人是日神崇拜的神学共同体，甚至就是东夷人的一个南部分支，共同信奉日神少昊（阿蒙-拉和维拉科查），并跟埃及文明保持着令人费解的秘密关联。

已有许多学者提出，在美洲印第安文明和东亚文明之间，尤其是在奥尔梅克文明和商文明、玛雅文明及阿兹特克文明和东夷文明（通古斯商）之间，存在着大量的对应点。例如，彝族的十月太阳历，与墨西哥的玛雅历法完全一致[②]；汉族的螣蛇（飞龙）崇拜，跟美洲印第安人的羽蛇神（Feathered Serpent God）崇拜，具有完全相同的结构；两地具有极为相似的玉器崇拜传统，奥尔梅克文化（Olmec Culture）的出土文物，表现出显著的殷商特征。在墨西哥的奥尔梅克文化中发现的玉圭，与通古斯商的玉圭十分相似[③]；此外，人们还能在奥尔梅克雕像中，看到中国商朝官员使用的帽子和



图7-13　左为踞坐的玛雅陶俑（墨西哥华斯特克Huasteca出土，纽约国家历史博物馆藏），右为商代踞坐石人雕像（1976年河南殷墟妇好墓出土，中国社科院考古研究所藏）

---

① 参见《泰晤士世界历史地图集》。

② 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版。

③ 1996年11月1日，纽约的《世界日报》报道称，来自北京的甲骨文专家、原中国社科院历史所研究人员陈汉平，在华盛顿举办的美洲奥尔梅克文明展览中，发现一组1955年墨西哥拉文塔祭祀遗址出土的16位小玉人和6根玉圭，其中的玉圭上刻有四个符号，跟3000多年前商代甲骨文完全一致。这位专家读出了这四个竖形排列的符号的大意："统治者和首领们建立了王国的基础。"美国俄克拉荷马中央州立大学的华裔教授许辉，寻觅到200多个奥尔梅克的玉圭和玉雕，上面也刻有与甲骨文相同的符号。他认为：美洲文明之母"奥尔梅克文明"，和中国商代文化有着密不可分的关联。中国学者王大有对此作了详细的解读，认为其中包含"昊"、"蚩"和"农辛"等重要文字信息，但学界对此有很大争议，此处存而不论，对文字比较学有兴趣的读者，可参阅王大有：《上古中华文明》，中国社会出版社2000年版；王大有：《三皇五帝时代》，中国社会出版社2000年版；王大有、宋宝忠、王双有：《奥尔梅克拉文塔第四号玉圭铭文解读》，载《寻根》杂志2001年第5期。

"笏版"，这种商代官员上朝时使用的"记事本"，似乎成了印第安祭司的祭神用具。此外，在玛雅人的计数符号中，人们还看见了类似卦爻的符号，它折射出商代易卦尚未成熟时的稚拙形态。



图 7-14　玛雅人的数字符号

玛雅人的踞坐习俗，跟通古斯商的习俗完全一致，而这种盘坐/踞坐式文化，还在印第安人北上路线附近的东北亚地区（如日本、韩国乃至整个通古斯语族区），甚至远在中国巴蜀地区的三星堆，均产生过广泛影响，而跟当时东夷人的蹲式文化形成鲜明对比；玛雅人跟汉人一样以碗进食，并且都以席为床椅，保持席地坐卧的习惯；此外，中国从新石器时代到汉代，均盛行瓮棺葬（urn burial），这种葬法大量应用于早夭的儿童，也即把尸体置入陶瓮或陶盆，在瓮盖上凿出小孔，以便灵魂从这里出入，绳纹和弥生时代的日本，亦盛行此类成人瓮棺葬，而玛雅人的葬法与此完全一致①。

在跟阿兹特克文明的比较中，人们还会发现，东夷人崇拜的日神少昊，是一个鸟兽人身的大神，其下属也由各种鸟神构成——凤鸟、玄鸟、青鸟、丹鸟、祝鸠、鴡鸠、鳲鸠、爽鸠、鹘鸠、五雉、五鸠、九扈，等等。

表 7-1　东夷少昊神系"官员"的鸟族身份

神名或官名	神格或职务（主管）	鸟属
少昊	主神，日神	
历正	历法	凤鸟
司分	分管历法中的春分和秋分	玄鸟
司至	分管历法中的夏至和冬至	伯赵
司启	分管启明星和早晨	青鸟
司闭	分管立秋和立冬	丹鸟
司徒	丞相，主管民众、土地及教化	祝鸠
司马	分管军政和军赋	鴡鸠
司空	分管水利、营造，金文作司工	鳲鸠

① 胡春洞：《玛雅人和中国人的亲缘关系》。

（续表）

神名或官名	神格或职务（主管）	鸟属
司寇	分管司法、刑狱、监察等	爽鸠
司事	分管农事	鹘鸠
司寇	负责召集民众的官员	五鸠
五工正	负责工匠营造，校对度量，维护公平交易	五雉
九农正	规训民众道德检点	九扈

注：资料来源于《左传·昭公十七年》。

这种东夷的大规模鸟崇拜，在中美洲得到了热烈的响应。在阿兹特克的神谱中，几乎所有神祇都具有鸟的属性，形成以太平洋中部为对折线的鸟神对称景象，它们互为镜像，犹如一对孪生的文明兄弟。

表 7-2　阿兹特克众神的鸟族身份

序号	神名	神格	鸟属
1	Xiuhtecuhtli	火神	白色蜂鸟
2	Tlaltecuhtli	地神	绿色蜂鸟
3	Chalchiutlicue	水神	猎鹰
4	Tonatiuh	日神	鹌鹑
5	Tlazolteotl	地母	老鹰
6	Teoyaomiqui	战神和死神	尖叫的猫头鹰
7	Xochipilli	花神	蝴蝶
8	Tlaloc	雨神	条纹鹰
9	Quetzalcoatl（羽蛇神）	学习神	公火鸡
10	Tezcatlipoca	大神	角鸮
11	Mictlantecuhtli	死神	金刚鹦鹉（Guacamaya）
12	Tlahuizcalpantecuhtli	黎明家园神	长尾雉（Quetzal）
13	Ometecuhtli	双重造物主	鹦鹉

注：部分资料来源于 Frances E. Berdan：*The Aztecs of Central Mexico*：*An Imperial Society*（Case Studies in Cultural Anthropology）. New York：Holt，Rinehart & Winston，1982.

五、全球大移迁的北线与南线

导致文化相似性的最终原因，在于东亚是非洲移民抵达西伯利亚并转向美洲的必经之地。生物学家描绘的人类基因路线图，语言学家制作的语言变迁地图，以及我所制作的神话传播地图（参见本书第一章），都已经确切地表明了这一基本事实。

在北非的埃及、东亚的太平洋沿岸和南美的玻利维亚之间，形成了重要的北迁陆上路线，在距今3万至7万年间，它是非洲智人最漫长的行走路线：由非洲中南部出发，越过红海，向东抵达越南，又经过包括长江三角洲在内的东亚沿岸，向北穿越通古斯地区，在东西伯利亚发生长时间逗留①，然后在距今2万年左右，继续向东越过白令海峡②，进而沿太平洋东岸南下，一直抵达玻利维亚及其以南地区。此为以西伯利亚为标志的北方路线。

而另一条路线则刚好相反，1993年，美国生物学家、佐治亚州亚特兰大埃默里大学的道格拉斯·华莱士教授及其同事，在当年的美国人类学会议上宣布，现今活着的美洲印第安人的部分线粒体DNA，与亚洲、波利尼西亚群岛和美拉尼西亚群岛上的土著人相同。关于美洲印第安人来自亚洲的推测，获得了来自遗传学的证明。

对环太平洋线粒体分布地图的解读表明，中国移民从东北部沿太平洋西岸南下，抵达越南境内，再经过菲律宾到斐济群岛和夏威夷，顺着洋流最终抵达北美。这种艰难的海上航行，长达数月甚至数年之久。大约有1000~2000人参加了这种海上冒险。在途经许多岛屿时，他们又打造了新的船只，并对邻近的岛屿进行开拓，由此留下了人类学的广泛踪迹。此为南迁的海上路线。

出乎意料的细节还在于，这些远古冒险家用来横渡太平洋的不是木筏，而是一种“超级快艇”，波利尼西亚人至今都在使用这种水面运载技术。它的舷外带有支架，长达9.14米，双连体结构，其上敷设甲板，以三角帆为动力，颇似现代流行的连体帆船，这种结构的船体具有宽大的甲板和良好的操纵性，

---

① 斯宾塞·韦尔斯：《出非洲记——人类祖先的迁徙史诗》，杜红译，东方出版社2004年版，第113页。

② 印第安人经西伯利亚跨越白令海峡或白令陆桥到达阿拉斯加，再扩散到整个美洲大陆。白令海峡最窄处为85公里，最深处为59米，每年10月至次年7月封冻，由此从冰上跨越，应是简便易行的方案。此外，在第四纪冰川期间，白令海峡曾四度露出海底，形成宽度约1000多公里的陆桥，从而为亚洲向美洲的移民运动铺设了康庄大道。

的华丽尘土。但它们终究都是**眼睛巫术**的孑遗，折射着上古神灵眼瞳里的微弱余晖①。



图7-29 蜻蜓眼玻璃珠挂坠（美国宾夕法尼亚州康宁玻璃美术馆Corning Museum of Glass藏）

在五官意识形态的演化时间表上，**眼睛神学**只是某种中间形态。在它之前，是耳朵神学，它由吠陀诸经、摩奴法典和道德经所推崇，要求人展开热烈的谛听事务，以获取关于"大音"的信息；而在它之后则是口唇神学，旨在把头部器官运动引向形而下的领域。口唇的意义并不限于获得言说的权力，而是倡导一种饕餮式的肉身生活，以超量和广谱的进食，去寻求日常生活的喜悦。这是由殷商及其"鼎锅文化"所点燃的欲望，它持续地燃烧在东亚大地，成为长达几千年的历史传统。在信仰崩溃的当代中国，口唇崇拜彻底取代了精神器官，带动庞大的餐饮业进入全盛时期。**耳朵崇拜—眼睛崇拜—口唇崇拜**，这是东亚五官崇拜的三部曲序列，它提供了人类脸部的文明转型标记。

但口唇崇拜违反了先秦神学的精神信念。据刘向《说苑·敬慎》记载，老聃的老师常枞生病，老聃前往探视。常枞张嘴给老聃看，并且问道："我的舌头还在吗？"老子答："在呀。"常枞又问："那么牙齿还在吗？"老聃答说："没了。"常枞于是再问："你现在明白了吗？"老子答道："这舌头能长存，难道不是因为它的柔软，而牙齿的掉落，难道不是因为它的坚硬吗？"常枞满意

① 本文关于眼形饰物的研究，包括上述表格的内容，均参考了署名"古生物"的文章《古代蜻蜓眼纹饰的来源探讨》。该文以互联网罕见的方式，详尽探讨了琉璃蜻蜓眼的起源和发展，网页地址：http：//www.360doc.com/content/11/0829/20/1470002_ 144332112.shtml.

地答道："是的，正是如此。"① 但在上述对话中，老子仅仅解开了这个案子的一个局部小扣而已。常枞谜语隐含着另一种更为重要的意义，那就是舌头主持言说，所以它常在，而牙齿主持咀嚼和进食，所以它速朽。这则 2000 年前的秘密预言，宣告了饕餮者的精神死亡。在**"耳朵神学—眼睛神学—口唇神学"**的三部曲进程中，这是唯一且必然的结局。

三、生命树与"十鸟"密码

广汉三星堆贡献了世界上最早、植株最高（384cm）的青铜神树。该树分为三簇树枝，每簇分为三枝，形成"三级九枝"的格局，其上有二十七枚果子和九只小鸟。在树的边侧，有一蛇形物沿树干蜿蜒而下，正是印伊神话中守护树根的那伽蛇。

青铜神树分为三层，树枝上共栖息着九只神鸟，据说为"九日居下枝"的写照，出土时顶部已经断裂。《山海经·海外东经》声称，九个太阳位于扶桑树的下部，而一个太阳位于上部（"九日居下枝，一日居上枝"）②。复原后的青铜神树上有九只鸟，但神树顶端却是一处空白，根据《山海经·海外东经》的记载，考古学家推测应有一只最大的（首席）神鸟，但在一堆凌乱的部件里，至今没有找到大神鸟的踪迹。尽管有这种数字记录上的分歧，但这些神树究竟是建木还是扶桑，却根本无须争论，因为树上的鸟已经回答了所有疑问。

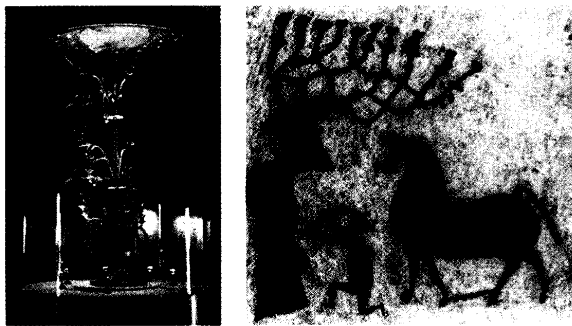


图 7-30　左为三星堆神树（三星堆博物馆藏），右为山东岱庙汉画像石拓片《大羿射日》：在左侧生命树"扶桑"的枝梢顶部，有十枚代表太阳的果实（图片来源：赵桂枝编《岱庙汉画像石》，山东画报出版社）

① 原文为："常枞有疾，老子往问焉……张其口而示老子曰：'吾舌存乎？'老子曰：'然。''吾齿存乎？'老子曰：'亡。'常枞曰：'子知之乎？'老子曰：'夫舌之存也，岂非以其柔邪；齿之亡也，岂非以其刚邪？'常枞曰：'然。'"这段对话，后来被移植到孔子身上，演绎为孔子向老子问道的故事。刘向：《说苑·敬慎》。

② 《海外东经》：黑齿国在其北……下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

在巴别神系的修辞学里，日神、太阳、鸟（鹰雀）和男性生殖器是神学同义语，它们可以彼此流畅地互换。但生命树本身却是女神和母亲的象征。从非洲到印度，充满生命力的神树都是神圣母亲的隐喻，在某种意义上，神树就是大母神的物化神显，它向男人以及所有子民提供了阔大而浓密的庇荫①；分娩果实的树，还能进一步分解为树冠与鸟巢，婴床和摇篮等意象②；树冠上的大花，则是女性生殖器和人类起源的隐喻，它揭示了生命树语义的秘密起源。

《山海经》诸卷，遍布着关于神树的记录，俨然是一份亚洲神树分布图。其中包含了从生命树、知识树到如意树的多种形态。

表 7–4 《山海经》之树

出典	树名	内容
西山经	文茎	又西八十里，曰符禺之山，其阳多铜，其阴多铁。其上有木焉，名曰文茎，其实如枣，可以已聋。其草多条，其状如葵，而赤华黄实，如婴儿舌，食之使人不惑
	嘉果树	又西北三百七十里，曰不周之山。北望诸毗之山，临彼岳崇之山，东望泑泽，河水所潜也，其原浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳
	沙棠	西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时……有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰蓍草，其状如葵，其味如葱，食之已劳
	丹木	又西北四百二十里，曰峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木，丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽有而色。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨；君子服之，以御为祥

① 参见米恰尔·伊利亚德：《神圣的存在》，广西师范大学出版社 2008 年版，第 271 页。

② 埃利希·诺依曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社，1998 年版，第 250 页。

（续表）

出典	树名	内容
中山经	枥木	又东二十里，曰历儿之山，其上多口，多枥木，是木也，方茎而员叶，黄华而毛，其实如拣，服之不忘
	茇	又西二百里，曰箕尾之山，基个多玉，其下多铜。滔雕之水出焉，而北流注于洛。其中多羬羊。有木焉，其状如樗，其叶如桐而荚实，其名曰茇，可以毒鱼
	困	又东五十里，曰少室之山，百草木成困。其枝五衢，黄华黑实，服者不怒
	栯木	又东三十里，曰泰室之山。其上有木焉，叶状如梨而赤理，其名曰栯木，服者不妒
海外北经	三桑	三桑无枝，在欧丝东，其木长百仞，无枝
海外南经	三株树	三株树在厌火北，生赤水上，其为树如柏，叶皆为珠。一曰其为树若彗
	建木	有木，其状如牛，引之有皮，若缨、黄蛇。其叶如罗，其实如栾，其木若蓲，其名曰建木。在窫西弱水上
海外东经	扶桑	下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝
海内西经	木禾	海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在
	珠树、文玉树等	开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。凤凰、鸾鸟皆戴〈瞂〉。又有离硃、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交
	服常树	其上有三头人，伺琅玕树
	树鸟	开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蜼、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鶽视肉
大荒东经	扶木	大荒之中，有山名曰孽摇頵羝。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一曰方至，一曰方出，皆载于乌

（续表）

出典	树名	内容
大荒南经	栾	大荒之中，有山名死涂之山，青水穷焉。有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨。有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药
	甘柤、甘华	有盖犹之山者，其上有甘柤，枝干皆赤，黄叶，白华，黑实。东又有甘华，枝干皆赤，黄叶。有青马，有赤马，名曰三骓。有视肉
	枫木	有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木
大荒西经	甘华、璇瑰、甘柤、瑶碧、白木、白柳	西有王母之山，壑山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲其味尽存。爰有甘华、璇瑰、甘柤、瑶碧、白木、白柳、视肉、琅玕、白丹、青丹、多银铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野
	硃木	有盖山之国。有树，赤皮枝干，青叶，名曰硃木
大荒北经	檠木	大荒之中，有山名曰衡天。有先民之山。有檠木千里
	三桑	东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。爰有丘• 久、文贝、离俞、鸾鸟、皇鸟、大物、小物。有青鸟、琅鸟、玄鸟、黄鸟、虎、豹、熊、罴、黄蛇、视肉、玕瑰、瑶碧，皆出卫于山。丘方圆三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。竹南有赤泽水，名曰封渊。有三桑无枝。丘西有沈渊，颛顼所浴
海内经	若木	南海之外，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉
	建木	有木（建木?），青叶紫茎，玄华黄实，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为

◎美索不达米亚之树

全球生命树观念可能起源于非洲巴别神系，而后在美索不达米亚定型，再向西传入埃及，形成对棕榈、无花果等多汁性植物的崇拜。又经摩西之手，成为犹太人的崇拜物。美索不达米亚的另外一条传播路线，是向东方和南方扩散，进入印伊文化圈，进而获得神树崇拜的高潮。中国是其东方传输路线的终点。它在那里成为“建木”、“扶桑”和月宫里的“桂花树”，并以神秘而暧昧

的“神显”面容，支撑着关于日神、永生和与神祇交往的神话。生命树据此成为“**亚洲精神共同体**”的血缘记号。

美索不达米亚的生命树叙事，大致跟新一代鹰头神尼斯洛（Nisroch）相关。作为新亚述帝国（935—605 B. C.）首都尼尼微的主神，尼斯洛主司农业和繁殖，并热衷于主持棕榈花授粉的神圣仪式。这种棕榈花时而呈现为大型花朵，时而又呈现为饱满的骨朵①。

整个尼斯洛的授粉仪式，展示出农神的战略布局，祂要借此推动整个植物界的繁华，并向人类贡献出丰产的果实。而另一方面，授粉同时也是授精的隐喻。而花则是女性生殖器的象征。这无疑是一种双重的激励——一方面激励植物，一方面激励人类和其他蓄养（放牧）的家畜，以吁请丰饶与繁荣的盛大景象。

《吉尔伽美什史诗》（*The Epic of Gilgamesh*）泥版之一，记载了关于伊南娜和胡卢普树（The Huluppu Tree）的故事，该树长在幼发拉底（Euphrates）河畔，而被移植到大母神伊南娜的神圣花园里。女神指望该树长大后，能够将其制成自己的座椅（代表权力）和卧榻（代表性欲）。这株小树后来迅速长大，成为最早的生命树样本。但伊南娜发现自己无法将其拔除，因为在树顶栖息着一只安祖鸟（Anzu Bird）②，它喂养着自己的雏鸟，而在树根上盘踞着一条蛇，也筑起了自己的巢穴，而在树的中段，一位叫作莉莉丝（Lilith）的女妖安置了自己的小家。这一古怪的格局意味着，代表人类、天空和大地之水的三种自然生物，开启了跟神争夺生命树的历程。伊南娜向兄弟日神乌图哭诉，苏美尔英雄吉尔伽美什无意中听到了伊南娜的哀怨，于是侠肝义胆地去为她解决难题。吉尔伽美什披上沉重的盔甲，提起锋利的斧头，杀死了大蛇，安祖鸟带着雏鸟飞入深山，莉莉丝则拆掉巢室逃进荒漠。乌鲁克人与吉尔伽美什一起伐倒大树，将其送给伊南娜做坐椅与卧榻。而伊南娜则以树桩制成一面大鼓，用树

① 沈爱凤在《从青金石之路到丝绸之路——西亚、中亚与亚欧草原古代艺术溯源》中指出，人们常说的棕榈叶纹，实际是对枣椰叶纹的误判。枣椰树很像东亚的棕榈树，但古代西亚没有棕榈之物；而从词源上，棕榈与椰枣都包含有词根“palm”。日本人杉浦康平在《造型的诞生》一书中也指出，在西亚的阿西利亚（即亚述）流行过一种以象征丰饶的椰枣为原型的纹饰。这种花纹在古希腊被继承下来，提炼为涡旋纹，于是一种叫“小棕榈”的纹饰便应运而生，而这其实就是以椰枣为原型的纹饰。

② 安祖（Anzu），又称祖 Zu 或帕祖祖 Pazuzu，鸟精，神殿的侍卫，号称是小辈神中的最强者，曾参与恩里尔发动的大洪水，后偷盗天命牌塔布雷特，妄图自立，被宁吉尔苏所击败。

梢做了鼓槌，将其送给吉尔伽美什，以酬谢他的英勇壮举①。

我们就此看见了美索不达米亚神树的基本特征：①它与鹰和蛇有关，其中位于树顶的鹰鹫（一说为猫头鹰）是日神、光明和热力的象征，而位于树根的蛇是水神、黑暗与寒冷的象征；②它强调了树作为女人莉莉丝（《圣经》中，她是亚当的第一个妻子）的隐喻，以及花朵作为植物和女性生殖器官的重大意义；③它总是向人类强化其果实繁茂的状态，而这是农业逻辑的必然后果；④其树、花朵和果实代表了生命、智慧、性爱和繁殖之类的语义，而生命树的主人伊南娜，亦主司繁殖、丰收、爱情和战争，它的巴比伦后继者伊斯塔尔女神，更是性爱的著名象征。

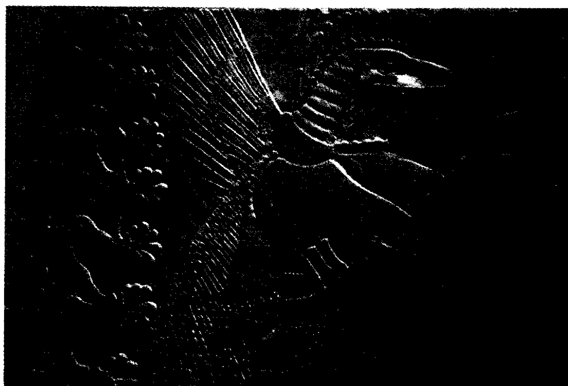


图7-31　枣椰圣树纹的造型，很像是倒悬的椰枣纹，在尼姆鲁德出土（875—860 B.C.）的一件"鹰首四翼守护神与圣树"的浮雕里，圣树的枝头由椰枣/忍冬纹组成（纽约大都会美术馆藏）

这是美索不达米亚生命树，无论它走到哪里，抑或无论叫什么别名，都将散发出上述四种属性的浓烈气息，成为它的神学标记。人们完全可以借助这些标记，洞察所有神树的暧昧来历。

◎生命树与知识树的神学分界

美索不达米亚的神树模式，经过埃及的反射和犹太人的改造，从原初的花朵授粉叙事，转向一种热烈的天堂果实叙事。《圣经》曾在《创世记》《箴言》和《启示录》各章中11次提到生命树：

> ·创2：9：耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树，和分别善恶的树。
>
> ·创3：22：耶和华神说，那人已经与我们相似，能知道善恶。现在

① 参见该泥版的英译本：http：//www. piney. com/BabHulTree. html.

恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。

·创 3：24：于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯，和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。

·箴 3：18：他与持守他的作生命树。持定他的俱各有福。

·箴 11：30：义人所结的果子，就是生命树。有智慧的必能得人。

·箴 13：12：所盼望的迟延未得，令人心忧。所愿意的临到，却是生命树。

·箴 15：4：温良的舌，是生命树。乖谬的嘴，使人心碎。

·启 2：7：圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。得胜的，我必将神乐园中生命树的果子赐给他吃。

·启 22：2：在河这边与那边有生命树，结十二样果子，（样或作回）每月都结果子。树上的叶子乃为医治万民。

·启 22：14：那些洗净自己衣服的有福了，可得权柄能到生命树那里，也能从门进城。

·启 22：19：这书上的预言，若有人删去什么，神必从这书上所写的生命树，和圣城，删去他的分。

其中《启示录》已经明确表明，生命树有十二样果子（但这“十二样”同时也意味着“十二次”），而知善恶树的果子数量，并未得到披露。希伯来人似乎把亚述人的日神改造成了月神，所以才有“一年结十二次果实”的说法。这是月亮十二次登场和谢幕的演出，它们十二次悬挂在生命树上，犹如十二枚明亮的硕果，并十二次地唤醒沉睡的生命。

“十二”是“三”的倍数，暗示其分叉的基本方式跟广汉生命树完全一样，按照三个杈的方式分叉。唯一的区别是，广汉形成三层三叉共九枝的结构，而旧约是四层三叉共十二枝的结构。广汉神树的“神显”结构似乎更为简约，而且加上树顶的一鸟，便可形成十鸟（十日）结构，用以表述十进制的基本规则。

《圣经》宣称，上帝令伊甸园的地里长出各种美树，树上结满香甜的果实。花园中央有两棵神树，分别叫作“生命树”和“智慧树”。这是两种截然不同的树种，“生命树”的果实能够令人永生，而“智慧树”的果实，则能令人获得智慧并分辨善恶，后者在诺斯替教福音书《菲力福音》（*Gospel Of Philip*）中被称为“知识树”。亚当、夏娃在偷尝智慧果之后，上帝勃然大怒，

下令将两人逐出乐园，并派天使守护生命树，防止人类再次偷尝，并令后者永远失去永生的契机。这个事变意味着人类拥有了初级智慧（知识），却无法超越自己的寿限。而永生是持续不断地获取智慧的唯一途径。



图 7-32　左图为原罪之门，作者是雅格布·德拉·科西亚（Jacopo Della Quercia，1425—1438 年）；右图为萨尔茨堡大主教伯恩哈德·冯·罗尔的弥撒（作者不详，1481 年）

《新约》跟《旧约》不同，它要用一种更为暧昧的隐喻，来表达关于生命树的意义，在埃利希·诺依曼看来，幼年的耶稣就是植物神的化身，他是来自巴比伦的谷物神，是在木槽里纯洁出生的、光华四射的麦穗[①]。这则隐喻试图穿越历史知识的屏障，把人引向关于植物和繁殖的教义，并修复关于大母神——圣母玛利亚——的神圣信念。

在《圣经》之后，整个西方世界都转入了知识树统治时期，中世纪神学沉浸在对事物进行逻辑分类的喜悦之中，这种精神嵌入文艺复兴和启蒙运动，与近代科学结盟，而缔造出一种全新的知识神话。培根关于“知识就是力量”的论断，成为“知识树时代”的最高箴言。似乎只有拜伦对此提出尖锐的反题，并透彻地看到知识树与生命树的辽阔间距。他在长诗 *Manfred* 中宣称：

知识即悲苦，懂得最多的人

① 埃利希·诺依曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社 1998 年版，第 251 页。

必定最深地悲哀于一条致命的真理中
知识之树并非生命之树①

少数德国人如歌德（浮士德）、叔本华和本雅明，对拜伦的悲痛做出了有限的回应，他们试图提醒世人，知识树不过是生命树的一种退化形态。它从本初的生命中分离出来，而成为人类被神遗弃的标记。但许多宗教，尤其是神秘主义宗教，仍然试图阻止这场灾变。它们要把人拖回生命树的本质性空间，从那里完成对人的终极救赎②。

◎攀援卡巴拉生命树

“卡巴拉”（Cabala，一说 Kabala、Qabalah 或 Kabbalah）是犹太教中最富传奇性的部分，其教义分为三个方面，那就是卡巴拉神学（Theoretical Kabala）、卡巴拉冥想（Meditative Kabalah）和卡巴拉咒法（Practical Kabalah）。据说它源于埃及文化，由摩西在犹太教律法“Torah”里首次加以完整描述，继而在西亚吸纳密特拉教的养分，变得更为壮硕和诡异起来。

卡巴拉是犹太教神秘哲学的核心价值，据说根源于亚伯拉罕由天使传授而得知“无法以文字表示”的秘密。长久以来，它是犹太思想中最神秘的部分，直到 13 世纪才缓慢浮出水面，为炼金术士、诺斯替教派、赫尔墨斯教徒，以及蔷薇十字军等神秘组织提供了新的精神能量。

一个众所周知的事实在于，卡巴拉叙事源于一种名为“生命树”的“神显”图样，它是“卡巴拉神学”的核心，不仅是描绘于羊皮纸上的二维图样，而且是一个真实存在的三度空间宇宙，象征着外部世界、人的身体以及隐秘的内在精神。人们被告知，它由三支柱［慈悲之柱（Pillar of Mercy）、温和之柱（Pillar of Mildness）、严厉之柱（Pillar of Severity）］、十个圆圈［十原质（Sephira）］、四阶层（风、火、水、地）、四世界（原型的世界、创造的世界、行动的世界、物质的世界）以及二十二条道（Pass）共同组成。

值得注意的是十个圆圈的意义。每一圆圈都象征一个原型概念，表达出神格以及创造世界的各个步骤，它们分别是：①王冠（Kether/Crown），超

---

① LordByron：*Manfred*，*JohnMurray*，London，1819.

② 埃利希·诺依曼认为，依据基督教神话，钉死耶稣的十字架被设置在知识树以前所在的位置，而基督，作为生命救赎之树的“神秘果实”，置换了知识之树的果实，罪恶由此而降临世界。（《大母神——原型分析》，第 261 页）。但犹太教对此有截然不同的看法。这种分歧可能隐含着现代哲学危机的重要起源。

越性、神的本性，亦代表净火天；②智慧（Chhokmah/Wisdom），智慧、纯粹理性、创造原点，亦代表着恒星天/原动天；③理解（Binah/Understanding），执行、实质的理性、创造之泉，亦代表着土星天；④仁爱（Chesed/Love），爱、仁慈、恩宠、伟大，亦代表着木星天；⑤戒律（Gevurah/Discipline），法、神的权力、恶的发现、怒，亦代表着火星天；⑥美丽（Tiphareth/Beauty），慈悲、调停、美，亦代表着太阳天，此原质正是生命之树的核心；⑦胜利（Netsah/Victory），永远、膨胀、胜利，亦代表着金星天；⑧荣光（Hod/Splendor），尊严、收缩、光荣，亦代表着水星天；⑨基盘（Yesod/Foundation），基础、万物的基础、神的创造力，也代表着月球天；⑩王国（Malkuth/Kingdom），王国、物质、人，代表四元素的合成，也即物质的存在[①]。

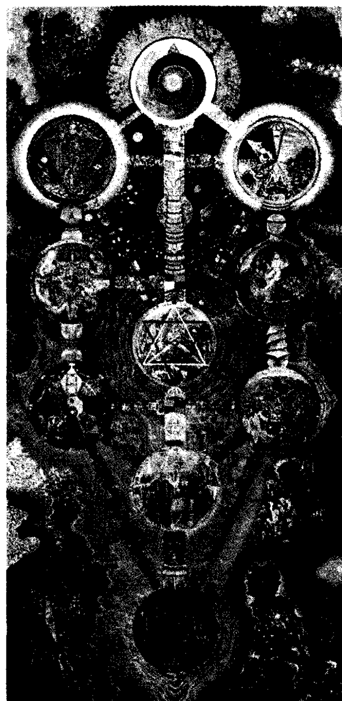


图 7-33　卡巴拉生命树的两种图式：抽象的十圆结构（作者：Rodrigotebani，来源：维基百科）

卡巴拉生命树上的十圆，无疑就是被形而上的十枚果实。其中 Malkuth（王国）通常是空缺的，因为据说它属于不同的存在法则，此举导致生命树在十圆和九圆之间滑动。“十”与“九”的分野，也许是犹太神学的某种内部分歧——究竟是按月神的法则（十二数以及三的倍数），还是按日神法则（十数或五的倍数）来设定生命树的基本语法。

我已经说过，卡巴拉圆同时也可以被视为太阳（鸟）、月亮、花骨朵和果实。在这些相似的球形物之间，存在着流畅的“神显”换喻通道。而广汉文明中出现的生命树“扶桑”，应当跟卡巴拉生命树有近亲关系，因为两者的隐喻语法高度一致。广汉的十鸟，正好跟卡巴拉的十圆（日）严密对应。但我们无法知道，这究竟是集体无意识还是文化传播的结果。

---

① 以上括号中的前部为希伯来语，后部为英语，参见凯伦·阿姆斯特朗：《神的历史》，蔡昌雄译，海南出版社 2001 年版，第 279—285 页。另可参阅：The Song of the Soul : *Introduction to Kaballa*: *Based on Rabbi Chaim Moshe Luzzatto's*, P73, by Yechiel Bar-Lev, 1994. 以及 *Jewish Mysticism*: *An Introduction*, P164, by J. H. Laenen, 2001.

在希伯来神话中，生命树位于乐园中央的轴心，是神树的最高形态，知识树（知善恶树）是它的退化形态。人类盗食知识树果实的后果，就是使用语言，进而对事物进行二元化的分解，并由此获得自我（羞耻感）、欲望（性欲）、独立（与上帝的分离）及其自由（自由意志）①。

◎印伊神话及其如意树

神树叙事在印伊文明中被广泛运用，并开始向第三阶段——如意树的广泛蔓延。波斯神话里提到了生命树："草木的佑护神化为万果树，在万果树旁边，生长着神奇、不朽的古卡恩树，这是一棵维系着人类复活希望的生命树。"②古卡恩树（Gilkarn）无疑就是生命树，而万果树则是如意树的原形。波斯神话还涉及知识树，在其树顶上居住着一头灵鹫，它可能就是日神的代表，负责管理树以及知识的传播。毫无疑问，波斯神话完成了三位一体之神树结构的塑造。

中国北宋织物"灵鹫纹锦袍"的纹样，其主体是复式小联珠环组成的大团窠纹，内部描绘以生命树为中轴，根部饰以葡萄纹，树的两侧为相背引颈而立的灵鹫，显然是波斯祆教美学的产物，其中生命树象征不朽和永生，而灵鹫则是灵魂的守护神，联珠纹代表着日神（在天空中移动的系列日影）。这件华丽的中国服饰，映射出古波斯生命树的叙事特征。

印度神树体系亦是三位一体的。它要延续生命树、知识树和如意树的基本叙事。早在印度河文明时期，在摩亨佐·达罗和哈拉帕等城市，人们以砖石围成一个场所，其上由菩提树（有时是榕树）枝叶形成伞盖般的凉棚，形成一个天然的圣地。在缺乏正式神庙的年代，这种圣树可能是最重要的崇拜物，并大量出现在赤陶书版、大储藏罐和滑石印章上，成为精神慰藉的象征③。

南侵的雅利安人接管了这种信念。《羯陀奥义书》《石氏奥义书》《薄伽梵歌》和《梨俱吠陀》都提及了根植天堂的树——生命与存在之树（梵文parijata 或 kalpavriksha），此树颠倒生长，树根在上，树枝在下，其根代表无上

---

① 参见《旧约·创世记》

② 参见唐孟生主编：《东方神话传说第一卷：希伯来波斯伊朗神话传说》，北京大学出版社1999年版，第265页。编者在注释里解释称，古巴列维语宗教典籍将其解释为胡麻树，因为有胡麻神隐藏树中，后世有学者认为是它的植物原型是罂粟。

③ 乔纳森·马克·基诺耶：《走近古印度城》，张春旭译，浙江人民出版社2000年版，第177—180页。

的存在（第一因和理法），日月和昼夜都居住在树上，必须用“利斧”或“宝剑”才能切断对于感官的牵系，达到无上光明的住所。包括释迦牟尼在内的诸佛，每一位都有自己的生命树，犹如一座仅属于自身的凉亭。他们在树荫下良久地沉思，最终企及正等正觉的伟大境界①。



图 7-34　中国北宋织物“灵鹫纹锦袍”（1956 年新疆与青海交界处阿拉尔出土，北京故宫博物院藏）

知识树在印度没有显著的文献表达，似乎在演化中被如意树的华丽枝叶所遮蔽。而印度神话的最大贡献，就是全面种植如意树，令其散发出耀眼的物性光辉。人们已被告知，天神和阿修罗在搅拌乳海时，如意树从浩瀚的水面露出，生长于须弥山顶，也即因陀罗（Indra）的五大天堂花园。每座花园都有自己的中央如意树（harichandana，kalpa，parijata，mandarat 和 santana），它们被分为金树、银树、水精树、琉璃树、赤珠树、玛瑙树和车磲树等七种②。为争夺这些神奇的如意树，在阿修罗与天神之间出现了频繁的战事③。

《佛说大乘无量寿经》，以奢华的笔触描述菩提树：“高四百万里，其本周围五千由旬，枝叶四布二十万里。一切众宝自然合成。华果敷荣，光辉遍照。复有红绿青白诸摩尼宝，众宝之王以为璎珞。云聚宝锁，饰诸宝柱。金珠铃铎，周匝条间。珍妙宝网，罗覆其上。百千万色，互相映饰。”而如意树的华美姿容，更成为佛教打坐修炼的重要主题。修持者应“观想”东胜神州中有众宝山，高矗虚空，众宝所成，光明莹澈。南瞻部洲中有瞻部树，亦名如意树，金根银干，毗琉璃为枝，玻璃为叶，红珍珠为花，石精为果，妙美

---

① 参见《薄伽梵歌》，徐梵澄译，中国佛教文化研究所出版 1990 年版。以及米恰尔·伊利亚德：《神圣的存在——比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版，第 262—263 页。

② 《佛说长阿含经卷第十八·第四分·世记经阎浮提州品·第一》

③ 《毗湿奴往世书》

殊胜①。



图7-35 左为哈拉帕圆柱印章上的生命树（菩提树），由两只怪兽在护卫，右下角有一个日轮徽记（2700 B. C.）；右为镶嵌在生命树（榕树）根部的石佛头像（泰国马哈泰寺 Wat Phra Mahathat，摄影：B. SCHMID）

这种静坐观想的功课，试图在内心重构生命树的图像，并借此获得内在升华的力量。《山海经·大荒西经》称："西有王母之山，壑山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲其味尽存。爰有甘华、璇瑰、甘柤、瑶碧、白木、白柳、视肉、琅玕、白丹、青丹、多银铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。"这段华丽文字所描述的，正是神树丛生、宝器高悬的灿烂图景。

萨珊王朝（224—651 A. D.）以来的印度画师，常把如意树绘成木兰树（champaka）形状，其上饰有黄金树根、白银树干、青金石枝条、珊瑚叶子、珍珠花朵、宝石花蕾以及钻石果实；在某些肖像画图式中，如意树成了重要的装饰性背景，其上饰有美丽的丝绸、珠宝和花朵。在无量寿佛（梵名amitayus）等长寿佛所持的长寿瓶顶部，则绘有小巧的如意树；大吉祥天女（梵名amita^yas）的左手上，也握有一条镶有珠宝的如意树枝。

树与果实的关系，在晚期犹太教、基督教的叙事中，转向了一种全然不同的形态。它并未获得卡巴拉式的抽象神学意义，而是凝聚为一种叫作枞树（冷杉）的生物，它是风神潘（Pan）的圣树，长着尖锐的针叶和覆有树脂的长球果，但在大多数时刻，它的果实并非原生，而是一些被装挂上去的小灯泡（蜡烛）、糖果和彩色饰物，仿佛是一堆华丽的泡沫。在神树和"果实"之间，没有生命的内在关联。但正是从这种"玩具"中，发育出近代圣诞树的节日叙事。作为母亲（女神以及生命树的代用品）的象征，它跟父亲的象征——"白胡子的圣诞老人"——一起，组成了完整的符号对偶。

古印度佛经中也有一种古老的"圣诞树"，它的名字叫作"劫树"［又译作"劫波树"（kalpaTaru）］，而通常则意译为"如意树"。丁福保编译的《佛

① 《供曼陀罗文观行述记》。

学大辞典》解释称："劫波树，帝释天（佛祖身边的护法神）喜林园之树名。劫波为时间之义。应时而出一切所需之物。"① 这意味着此树具有鲜明的"摇钱树"的特征。它是中国摇钱树的重大原型②。

◎摇钱树、贪欲和神树的死亡

中国迄今发现的189株汉代摇钱树，大多出土于四川、云南和贵州，并以成都和重庆为终端，分布于古代西南丝绸之路沿线，年代集中于东汉和三国时期，俨然是印伊文化传播的重要见证，其中最高达2.16米，折射出铸造者和传播者对于钱财的无限渴望。而这正是商人和贸易运动的本性。

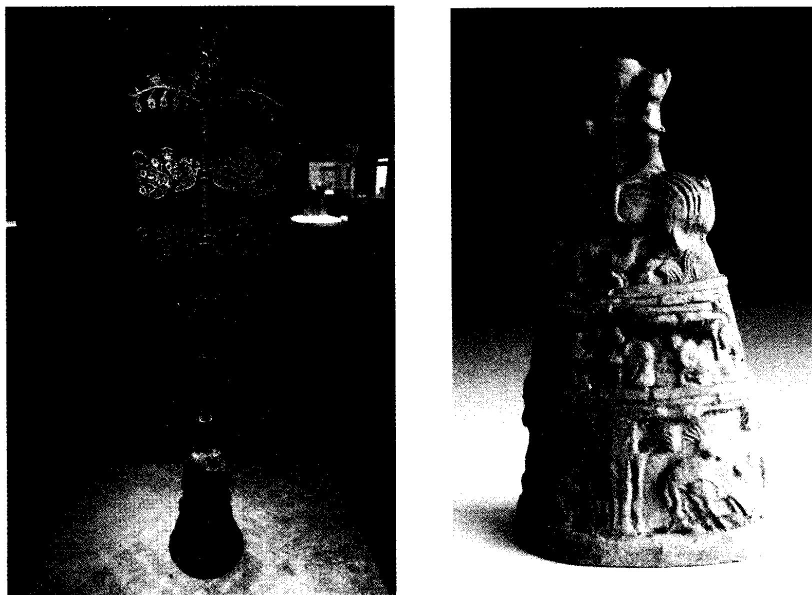


图7-36　左为广汉万福乡出土的汉代如意树（三星堆博物馆藏），右为如意树的陶座（1990年四川绵阳何家山二号汉墓出土，四川省绵阳市博物馆藏）：它折射出铸造者和传播者对于钱财的无限渴望

1990年，四川绵阳何家山2号汉墓出土一株摇钱树（高1.98米），由红陶基座、青铜树干和树冠等近30种部件组成。树身又分七层：顶端饰以凤鸟，下两层饰以西王母和力士图案；其他四层是树身，其枝叶向四方延伸，叶上铸

① 丁福保编译：《佛学大辞典》，文物出版社1984年版。
② 张同标：《古印度劫树与中国四川摇钱树的联系》，《中印佛教造像探源》，东南大学出版社2011年版。

有成串的汉代“五铢”铜钱及龙、雀、象、鹿等动物。四川三台永安汉墓的摇钱树座，更是直接刻画摇钱的狂欢场面——摇钱树上的金钱压弯了树枝，树下有两人用竹竿打钱，令其如果实般纷纷坠落，另两人在弯腰捡拾落地的铜钱，一派大发横财的喜庆气象。

中国人不仅从如意树中发育出了摇钱树，更从生命树中发育出长生不老之药——人参果和肉芝（太岁）[1]，进而派生出一个完整的滋补养生药谱，它包含人参、黄芪、黄精、灵芝、肉苁蓉、当归、杜仲、补骨脂、何首乌和冬虫夏草等诸多草本植物。如果加上动物制品如鹿茸、鹿角胶、狗鞭、海马、蛤蚧、狗肾、龟板和紫河车等，则可形成一个庞大的“药钱体系”。它们并非如伊利亚德所说，因被神所采摘而获得神圣性[2]，而是一大堆被悬挂于生命树上的零件，被道士用以医治各种虚症，并推动健康、长寿乃至永生的步伐。

人们已经痛切地看到，神树演化的时间序列是这样的：以巴别神系为起点，从生命树统治期，到知识树统治期，再到如意树（圣诞树）统治期，最后形成摇钱树统治期，并在中国汉代达到了戏剧性的高潮。这其实就是黄金时代经白银时代向青铜和黑铁时代的转型。有学者指出，摇钱树意味着“世界性玉石资本”对神话表述的占有[3]，但这终究只是现代世俗经济学的自我投影而已。佛学范畴的“如意树”和“钱财”，多用以向世人布施基本生活资料，以便维系生命能量，它的最终目标，正是超越世俗的物质羁绊，而达成纯粹精神性的“正觉”。但摇钱树的目标恰好相反，它要在对神树的剧烈摇晃中，滋养一种永恒的贪欲。这是一种深刻的晃动，它要从根基上动摇神树的灵性，并最终导致神树和人类古典精神的死亡。

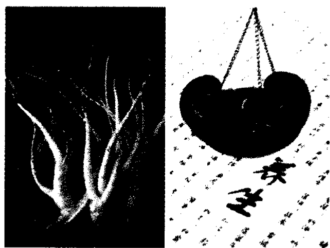


图 7-37　左为韩国人参（摄影：Baranowski, Andre），右为灵芝：它们是被悬挂于生命树上的诸多零件，被道士用以医治各种虚症，并推动健康、长寿乃至永生的步伐

17 世纪大量输入欧洲的印度印花（手绘）棉布，其典型纹样就是“如意

① 参见萧兵：《人参果的文化考析——兼论其与肉芝、人参、小人国及生命树、摇钱树、圣诞树的关系》，载《民族艺术》2002 年第 2 期。

② 《神圣的存在》，第 282 页。

③ 叶舒宪：《伊甸园生命树、印度如意树与“琉璃”原型通考——苏美尔青金石神话的文明起源意义》，载《民族艺术》2011 年第 3 期。

树”，多为枝条蜿蜒伸展的花树样纹。另一种更为著名的佩兹利涡旋纹（Paisley Pattern），亦根源于印度与中国交界的克什米尔，是生命树或如意树的时尚化镜像，其起源可远溯至美索不达米亚①。在英国蒸汽纺织时代，它被织成涡旋纹、泪珠形或松果形图案的花呢布。此后，佩兹利涡旋纹在世界各地旋转，以如意树为主体，加上菩提树叶、无花果剖面、椰枣、松果（一说棕榈果）剖面、杏仁、水滴、火焰和齿状的边缘，在世人的瞳仁里，燃起不灭的美学火焰。它无法直接喊出神启，却在暗示古老而模糊的信念。

四、权杖的精神分析

权杖（Scepter）是一种棍形物，是巴别神系中最古老的器物式神显之一。跟生命树作为母神象征不同，作为君权神授的器物表征，它是权力叙事中最坚硬的符号，向民众炫示权力的最高来源，亦是男神及其阳具的坚硬意象。为了表述这种高贵的品质，权杖必须以美石、象牙、犀角或黄金制成，并镶以高贵的宝石。四川广汉一号祭祀坑，出现了世界上最古老的木芯金杖，其长 142 厘米，直径 2.3 厘米，净重 463 克（含部分碳化物），以较厚的纯金金箔包卷而成，权杖上端有一段长约 46 厘米的三组雕饰图案。上两组图案相同：上方对鱼，下方对鸟，鸟颈和鱼首均压有一枝羽箭；最下一组刻有两个笑容可掬的人头，前后对称，头戴五齿博冠，耳悬三角形坠子。这是全球最长的一根金杖，也是东亚地区唯一外观完好的权杖，向人昭示持杖者至高无上的权力身份。



图 7-38　广汉遗址出土的权杖（三星堆博物馆藏：这是全球最长的一根金杖，也是东亚地区唯一外观完好的权杖，向人昭示持杖者至高无上的权力身份）

广汉金杖在形制上逼近西亚和埃及晚期的权杖，后者在杖首或杖身上部饰有图案，描绘胜利者的功勋或重大国家事务，而广汉金杖与之遥相呼应，杖身上也刻有蜀王的政治/神学代码（鱼纹和鸟纹）。基于古蜀国和殷商都没有使

① 参见 *Paisley Patterns*, by Valerir Reilly, Studio Editions, London, 1989。

用权杖的传统，广汉金杖应当是沿用西亚权杖原型的结果①。

◎中国权杖的西部源头

西亚（美索不达米亚、安那托利亚高原、黑海及里海周边地区等）权杖头多为梨形或球形，并采用玉石、青铜、玉髓、玻璃和彩陶等多种材质。而在时间表方面，以死海东岸的纳哈尔·米什马尔（Nahal · Mishmar）洞穴窖藏为最古旧的代表。在该密室发现了400多件砷铜（Arsenicbronze）制品，其中包括大量引人注目的权杖头，它们带有手柄，部分呈十字造型，有的还加入动物的圆雕造型，其年代为公元前4000年上半叶，而这一年代足以证明，西亚就是全球权杖原型的策源地。与此同时，苏美尔、阿卡德和亚述王朝的遗址，都有诸多权杖现世，跟纳哈尔·米什马尔洞穴形成合唱。

然而，在从西亚吸纳了权杖原型之后，古埃及反客为主，成为权杖"产量"最高的地区。早在前王朝（3500—3050 B.C.），各种石质权杖头就已普遍涌现，分为梨形或球状（由西亚传来）、梭形（自创）和圆片状（自创）等，表面刻有缠花纹和乳丁纹等。除此之外，埃及权杖还大量出现于壁画、浮雕和印章上，展示了国王或勇士手持权杖敲击被俘的敌人的场面（如Hierakopolis的前王朝壁画，以及Narmer调色板等）。图坦卡蒙法老（Tutankhamun）墓内发现的鎏金雕像（高190厘米），手持金色权杖，俨然是国王的三维写真，向人昭示埃及人对于权力的无限渴慕②。

《旧约》的《出埃及记》，记载了关于摩西与权杖的故事：耶和华向摩西显示神迹，将权杖变为毒蛇，又把毒蛇变回权杖；而在《民数记》里，耶和华授予摩西权杖以强大的魔力，能在打击磐石之后流出水泉。这是神所授予的权杖法力，它可以变水为血、制造虫害、雹灾和黑暗之灾。摩西借助这些魔法

---

① 段渝在《三星堆金杖欣赏》一文中指出：古蜀王国用金杖标志至高无上的统治权力，这同中原夏、商、周三代用鼎作为最高权力的标志物是全然不同的。同中原王朝用鼎不用杖相反，古蜀王国正好是用杖不用鼎。在有关古代蜀人史迹的文献材料中，没有用鼎的片言只字记载。在考古学文化上，商代古蜀文化的器物形制，例如陶器，是以小平底罐、尖底罐、高柄豆、鸟头把勺等为基本组合的，明显地区别以鼎、鬲、甗等三足器为基本组合特征的中原商文化。三星堆遗址中，虽然出有商文化常见的青铜尊、罍等物，却绝无鼎出土。并且，即令是商文化的尊、罍等青铜器，在三星堆大型青铜器群中，也不占显著地位。这些现象足以表明，无论在古代蜀人的观念还是实际政治生活中，鼎处于无足轻重的地位，绝未把它当作权力与财富的象征。引自四川师范大学巴蜀文化研究中心网站。

② 李水城：《权杖头：古丝绸之路早期文化交流的重要见证》，载《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第四期。

灾难，逼迫埃及法老准许希伯来人集体出走。而在离开埃及的途中，摩西又杖击海水，露出海底，重演了非洲祖先跨越红海的奇迹①。

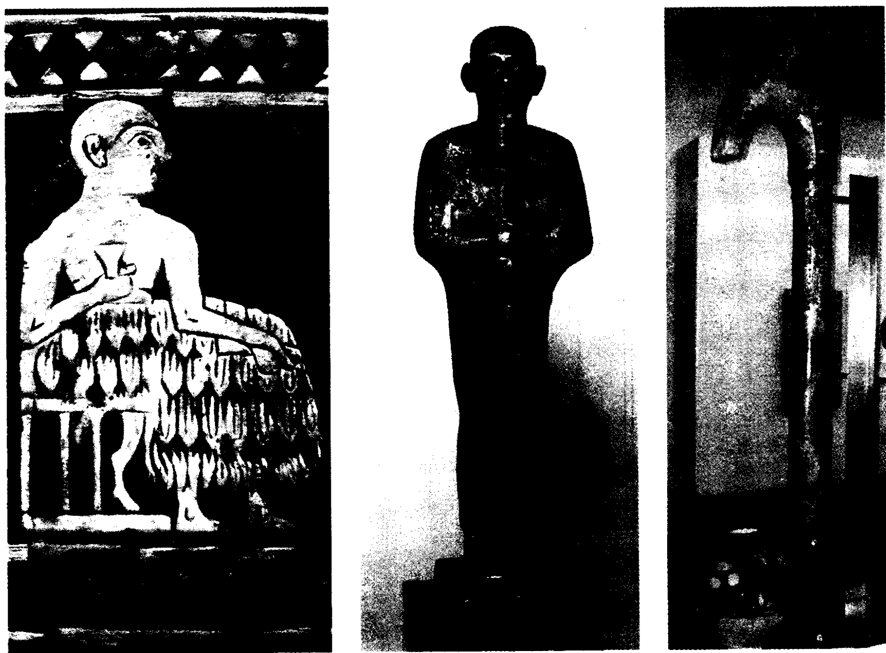


图7-39 左图为手持权杖的乌尔国王，源于公元前2500年的苏美尔泥版；中图为埃及法老图特摩斯三世及其权杖（彩陶，高27.8厘米，公元前2600年，俄罗斯国立冬宫美术馆State Hermitage Museum藏）；右图为约2.13米高的巨大权杖的蓝釉碎片（伦敦南肯辛顿美术馆South Kensington Museum藏），可能是现今已发现的最大权杖，源于Naqada古庙，显示出古老琉璃工艺的伟大性

权杖此后向西进入埃及，向西北传入东南欧，向北传入高加索地区，向东则进入中亚和新疆，又于公元前3000年左右进入甘肃、内蒙古赤峰及周边地区，并在西北和长城一线徘徊和传播。目前在甘肃河西走廊诸地发现的玉石权杖头及残件、酒泉干骨崖墓地44号墓的玉石权杖、玉门火烧沟墓地出土的铜四羊首权杖头和玉石权杖头，以及甘肃西河县宁家庄、秦安县大地湾、广河县齐家坪、甘谷县毛家坪遗址及陕西省宝鸡市竹园沟墓地、扶风县伯冬墓的彩陶、玉石和青铜器物，均呈零星分布状态。以甘肃酒泉干骨崖墓地为例，在已

① 《旧约·出埃及记》第十四章记载：耶和华对摩西说，你向海伸杖，叫水集合在埃及人并他们的车辆、马兵身上，摩西就向海伸杖，到了天一亮，海水仍旧复原。埃及人避水逃跑的时候，耶和华把他们推翻在海中，水就回流，淹没了车辆和马兵。那些跟着以色列人下海法老的全军，一个也没有剩下。以色列人却在海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。

发掘105座墓中，只有一座拥有随葬权杖，而在玉门火烧沟的306座墓葬里也仅发现了3件[①]。这种数量的高度稀少性，不仅缘于权杖的高贵性，也暗示其外部来源的困难性。

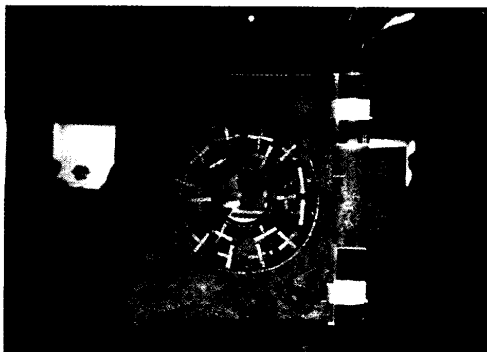


图7-40　镶嵌十字纹方钺（夏晚期，18—16世纪B.C.，上海博物馆藏）：西亚权杖不能大规模“落地”的主要原因，是华夏文明用钺或鼎来昭示权力，并已自成体系，而对外来权杖形成强烈的文化抵制态势

中国境内出土权杖的时代，其时代从仰韶文化、齐家文化、四坝文化到西周，跨度由公元前3000年到公元前1000年，其中绝大部分都能从西亚及其周围地区的权杖中，找到自己的原型。例如，甘肃酒泉干骨崖墓地出土的权杖，与苏美尔乌尔第三王朝（2500 B.C.）的白色权杖头极为相似；甘肃玉门火烧沟所出四羊首权杖头造型，跟高加索山脉南麓特利（Tli）墓地出土的一件铸有5枚瘤状凸钮的权杖头十分相似；中国西部的圆形和梨形玉石权杖头，跟南乌拉尔地区的辛塔施塔河谷（Sintashta Valley）的安德罗诺沃（Anderonovo）文化遗址（2000 B.C.）出土的权杖头高度相似，等等[②]。这种相似性是认定权杖并非东亚文明的原创器物的主要依据。李水城还进一步指出，西亚权杖不能大规模“落地”的主要原因，是华夏文明用钺来昭示权力，并已自成体系，而对外来权杖形成强烈的抵制态势[③]。

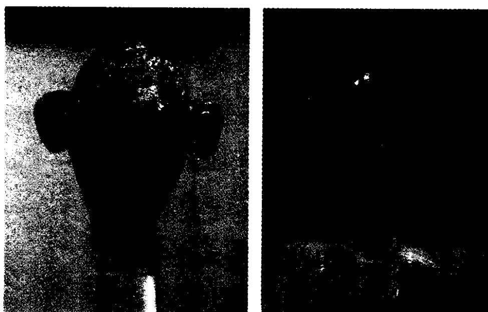


图7-41　左图为四羊首青铜权杖头（甘肃文物考古研究所藏），右图为玉石权杖头（甘肃省博物馆藏），两件器物均属四坝文化，1900—1400 B.C，甘肃玉门火烧沟出土

李水城所指涉的早期杖形器物斧钺，的确具有强烈的权杖意味，但中国的权力符号，并非仅由斧钺

① 李水城《权杖头：古丝绸之路早期文化交流的重要见证》，载《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第四期。

② 同上。

③ 参见新华网呼和浩特2010年8月11日报道《中国北方权杖头的发现揭示东西方文化互动史》。

独自承担，它还应包括玉琮、玉璧、铜鼎和印章（玉玺），等等，由此形成五位一体的权力符号系统，其中只有斧钺是条形器，其他四者皆为团形器。尽管在殷商的甲骨文和金文里，有一些疑似含有条形器的符号，如“丈”、“父”、“君”、“权”和“支”等①，却未能发育成真正的杖形实物。

◎如意：一次推翻原型的器物革命

东亚文明的权杖意识的觉醒，应当在战国/西汉年间。那些冻结于古文字中的疑似杖形器，开始在现实中苏醒和复活，变得生机盎然起来。但这种新兴的权杖意识形态，没有营造出一个自我生长的完整摇篮，而是裂变为两种截然不同的演化模式。



图 7-42　东汉画像砖上的持杖老人（徐州汉画像石艺术馆藏）

权杖的第一模式，就是汉高祖刘邦推动的“七十赐杖”行动。据甘肃武威磨嘴子汉墓出土的《王杖十简》和《王杖诏令册》记载，早在汉朝初立时就有王杖制度，由皇帝亲手将王杖赐予某些德高望重的老者，因其上安有木雕鸠鸟而被称为“鸠杖”。这是皇帝所赐予的老年福利凭证，持杖者可任意出入官府，经商无须纳税。同时，抚养受杖老人者，也可免除赋税徭役。要是有人辱骂和殴打手持王杖的老人，就会被处以极刑，而老人若触犯轻罪，则可以得到赦免②。这种“敬老”福利制度，并非汉代原创，而是源于先秦古制，但其直接来源，则可追溯到波斯帝国的阿契美尼斯王朝。但到东汉末年，鸠杖制度就开始形存实亡，最终成为一段被遗忘的历史。

权杖的第二模式，源于一种叫作“不求人”的挠背工具。清人厉荃原辑《事物异名录》说：“如意者，古之爪杖也。”③ 曲阜鲁国故城墓葬出土的

---

① 罗大和：《中国的权杖文化》，中国先秦史网站。

② 朱红林：《汉代“七十赐杖”制度及相关问题考辨——张家山汉简〈傅律〉初探》，载《东南文化》杂志 2006 年 4 期。

③ 影印乾隆本，江苏广陵古籍刻印社，1989 年版。

东周牙雕残器，手柄一端为五指合拢内屈的手爪，被考古工作者命名为"牙雕如意耙"，其实就是一种挠痒工具，也即手的延伸物，用以解决后背挠痒的难题。这项聪明的华夏自主发明，最终转型为一种叫作"如意"的神秘器物。

成熟的如意，延伸出一种跟手杖全然不同的形态——稍有弯曲的扁平手柄，头部为云头纹或莲蓬纹的钩状灵芝体，尾部系有玉坠丝穗，材质多为竹、黄金、美玉、松石、铜镀金、象牙、翡翠、水晶、玛瑙、琥珀、蜜蜡、珊瑚、檀木、沉香木等等。"如意"的字面释义，就是"满足你（我）的欲望"，俨然是一种生命魔杖，游走在庞杂的欲望世界之中。只要观察它在历史中的诸多表演，就能发现它至少具备下列三种功能：性权力的象征、政治身份和地位的象征（高贵与财富的标记），以及生命树（代表康复、长寿和吉祥）的小型象征。

如意作为权杖的缩微式变体（Ruyi Scepter），其尺度通常为60公分左右，比权杖短小，而更利于携带和收藏。不仅如此，它的形体还出现了枕式折叠，形成奇异的曲线空间，仿佛是被精心改造的阳具。这种性语义在清代被王室所放大，并以九数作为敬献如意的至尊之数，因为在《周易》体系里，"九"为纯阳之数，而跟纯阴之数"六"形成对偶，前者正是男性的象征。

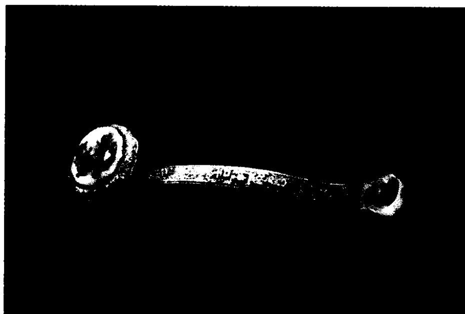


图 7-43　鎏金嵌玉吉祥如意，如意的形体出现了枕式折叠，形成奇异的曲线空间，仿佛是被精心改造的阳具

如意据此介入了皇室的选后仪式。按清帝国惯例，皇帝选取后妃时，一旦将如意交到对方手里，就意味着向对方交出自己的性器，而该女子则将成为自己的皇后。这方面的典型例子，就是光绪选后事件。1887 年（光绪十三年）冬天，慈禧太后为载湉选择妻子，结果因慈禧暗中操纵，皇帝被迫将如意授予并不中意的女人，由此揭开清代王室的最后一幕悲剧①。

这种阳具式器物，后来被当作军事权杖而用于指挥作战。据历史文献记载，南朝大将韦睿在徐州之战中，乘坐一辆素色木车，手持白角如意指挥作

① 参见章乃炜：《清宫述闻》，北京古籍出版社 1988 年版。

战，叱咤风云，令敌胆寒①。后唐太祖李克用带兵讨伐后梁皇帝朱温，手持如意指挥作战，大败敌手，显赫一时。晚清江南小生刘翰写下《李克用置酒三垂冈赋》，颂扬其手持“玉如意指挥倜傥，一座皆惊”②。这种战场炫示男权的做法，正是阳具文化的重要表征。

而自从魏晋以来，如意也同时扮演高贵身份的象征物，并在明清两代达到戏剧性高潮。官员用进献如意来拍皇帝和权臣的马屁，由此引发价格暴涨的市场泡沫。乾隆皇帝 60 岁诞辰（乾隆三十五年，1770 年）之际，众臣集资进献了用金丝编织的 60 柄如意，耗费黄金 1361 两，展示出帝国官场炽盛的奢靡逢迎之风③。而文官家里收藏的如意，也往往达上千柄之多，有时甚至超过皇室的规模。如大学士和珅被查抄时，清单里列入的各种如意（白玉九如意、嵌玉如意、嵌玉九如意和整玉如意）总数，竟然多达 3000 多支④。如意成为财富的象征，同时也是权力和尊位的奢华符号。



图 7-44　中国民间年画：手持如意的福神和禄神

但这还没有穷尽如意的价值。远在宋代，“如意权杖”就开始吸纳当时流行的灵芝纹，与生命树的功能融为一体，成为阴阳同体的圣器。它不仅被引入寺院而成为玄妙的佛器，更在世俗空间里为人祈福。如意还要借用灵芝来讲述永生神话，并庇佑持有者得以延年益寿。如意是东方身体神话的一个重要部件，它要展开关于阳具、生命力、病体愈合、健康和寿永的多元符号叙事。

耐人寻味的是，现代西方占星学家也认为，权杖跟金字塔一样，能够产生

---

① 姚思廉撰：《梁书列传第六・韦叡列传》：“睿乘素木舆，执白角如意麾军，一日数合，英甚惮其强。”

② 王先谦：《清嘉集初编》（卷五），南菁书院版。

③ 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》，北京古籍出版社 1987 年版。

④ 薛福成：《庸庵笔记（卷三）：查抄和珅住宅花园清单》，江苏古籍出版社 2000 年版。

某种复杂的能量场，而那种用以能量治疗的金字塔式权杖叫作“康复权杖”（Healing Sceptre），它由黄金、陶器、琥珀、水晶、绿松石、珊瑚、紫水晶、青金石和田玉与瓷器等组成，具备风、土、水、火等四大元素，其功能为：①平衡垂直轴两侧的能量流阴阳运动；②清洁周身的骨骼；③左右脑半球的功能平衡；④调节血液循环和血压；⑤支持身心的放松。而一旦跟蛇结合，权杖就成为“康复蛇”①，这种蛇和权杖的复合体，最早出现于巴比伦瓶饰（1800—700 B. C.），以双体怒蛇（穆舒苏）护卫权杖的图式出现，被称之为“众神的权杖”（参见第五章之“西亚的海怪与蛇妖”），最终成为现代医学的标志性符号。它是权杖疗法最悠久的历史起源，揭示了权杖（如意权杖）的使命②。

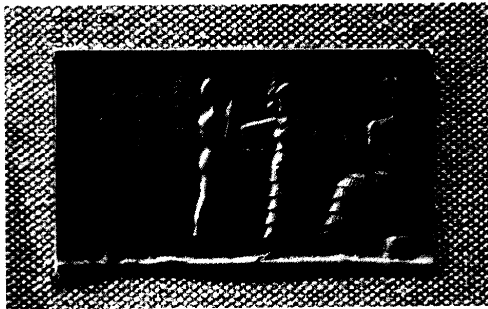


图 7-45　苏美尔柱形印章的一个现代呈像（modern impression，美索不达米亚，乌尔第三王朝，2100—2000 B. C.，纽约大都会美术馆藏）：一位崇拜者正在向一个站女神和一个坐女神祈求，两女神之间有一个六幅日轮

至此，我已经就广汉文化的三件核心器物的起源和流变，做了一次简要的梳理。纵目面具、生命树和权杖，这是广汉王国的神性器具，以三位一体的方式，介入了中国人的早期宗教生活，犹如一种异端的精神指南，说出王国的隐秘真理。所有这些核心器物都拥有自己的外部原型，而跟商周文明形成鲜明的对立和互补态势。此外，广汉的所有青铜面具所呈现的人种学特征，都跟殷商无关，祂们大眼、长耳、阔嘴，显示出跟蒙古种截然相反的体质特征，而祭司（青铜立人像）的左衽服饰，亦跟印伊民族相同，即便是争议最大的五幅太阳轮，都能在哈拉帕文明（Harappa）的圆形印章上找到原型。毫无疑问，广汉遗存是一个典型的混血文明，它吸纳了西亚、印伊、殷商以及至今无法知晓的文化原型，在民风强悍的东亚地区，制造出一个异质的文化乌托邦。它对华夏文明的贡献，至今都没有获得真正有力的揭示。

① 在《旧约》里，摩西的权杖和蛇可以神秘互转，显示这两个“能指”拥有共同的“所指”。

② 盘蛇杖（Caduceus），在希腊神话中演变为众神信使赫尔墨斯的表征物，而在欧洲的世俗生活中成为报信人、皇帝钦差和军队使节的象征，在近代又转变成商业的标志。

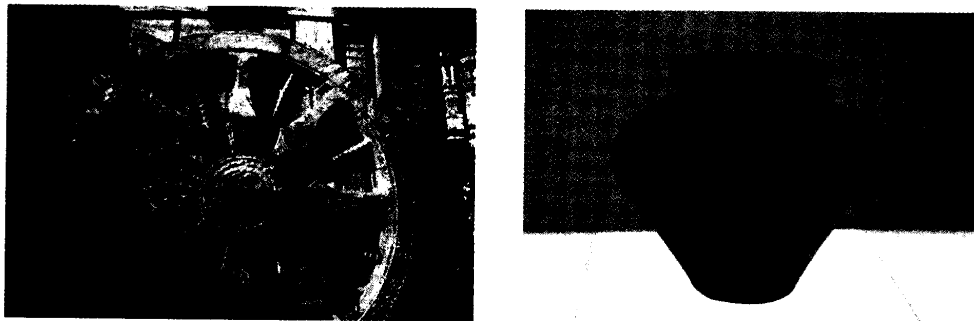


图 7-46　左为印度科纳克 Konark 神庙中太阳神苏里耶 Surya 的八辐日轮（摄影：Panoramic Images），它承继了沙玛什的图形；右为彩陶罐（新石器时代，约前 4000 年，陕西垣曲县下马村出土，其上绘有典型的米字型六幅日轮纹，跟西亚纹饰完全一致）

【本章主要参考文献】

- 《扶桑与若木：日本学者对三星堆文明的新认识》，巴蜀书社 2001 年版
- 埃利希 · 诺伊曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社 1998 年版
- 白川静：《中国古代文化》，台湾文津出版社（台北）1983 年版
- 常璩：《华阳国志》，重庆出版社 2008 年版
- 晁福林：《先秦民俗史》，上海人民出版社 2001 年版
- 崔连仲等选译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，商务印书馆 1998 年版
- 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》，北京古籍出版社 1987 年版
- 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社 1996 年版
- 江章华、李明斌：《古国寻踪——三星堆文明的起源和发展》，巴蜀书社 2002 年版
- 凯伦 · 阿姆斯特朗：《神的历史》，蔡昌雄译，海南出版社 2001 年版
- 厉荃原辑：《事物异名录》（影印乾隆本），江苏广陵古籍刻印社 1989 年版
- 刘向：《说苑校证》，向宗鲁注解，中华书局 1987 年版
- 罗泰主编：《奇异的凸目》，巴蜀书社 2003 年版
- 《新译新约全书》，吕振中译，燕京大学宗教学院 1946 年版
- 米恰尔 · 伊利亚德：《神圣的存在》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版
- 乔纳森 · 马克 · 基诺耶：《走近古印度城》，张春旭译，浙江人民出版社 2000 年版
- 饶宗颐：《饶宗颐二十世纪学术文集：史溯》第一卷，新文丰出版股份有限公司（台北）2003 年版
- 任乃强：《四川上古史新探》，四川人民出版社 1986 年版

- 沈爱凤:《从青金石之路到丝绸之路——西亚、中亚与亚欧草原古代艺术溯源》, 山东美术出版社 2009 年版
- 斯宾塞·韦尔斯:《出非洲记——人类祖先的迁徙史诗》, 杜红译, 东方出版社 2004 年版
- 王大有:《三皇五帝时代》, 中国社会出版社 2000 年版
- 王大有:《上古中华文明》, 中国社会出版社 2000 年版
- 王先谦编纂:《清嘉集初编》, 南菁书院版
- 夏鼐:《中国文明的起源》, 文物出版社 1985 年版
- 《薄伽梵歌》, 徐梵澄译, 中国佛教文化研究所出版 1990 年版
- 徐中舒:《论巴蜀文化》, 四川人民出版社 1982 年版
- 薛福成撰:《庸庵笔记》, 江苏古籍出版社 2000 年版
- 杨铭:《试论氐与蜀的关系》, 载《三星堆与巴蜀文化》, 巴蜀书社 1993 年版
- 张光直:《张光直学术作品集: 美术、神话与祭祀》, 辽宁教育出版社 2002 年版
- 张同标:《中印佛教造像探源》, 东南大学出版社 2011 年版
- 张之恒:《长江中下游新石器时代文化》, 湖北教育出版社 2004 年版
- 章乃炜撰:《清宫述闻》, 北京古籍出版社 1988 年版
- 浙江省文物考古研究所:《良渚遗址群考古报告之二: 反山》, 文物出版社 2005 年版
- *Manfred*, by Lord Byron, John Murray, London, 1819
- *Paisley Patterns*, by Valerir Reilly Studio Editions, London, 1989
- *The Song of the Soul*: *Introduction toKaballa*: *Based on Rabbi Chaim Moshe Luzzatto's*, by Yechiel Bar-Lev, 1994
- *Jewish Mysticism*: *An Introduction* by J. H. Laenen, 2001

第八章

在殷商王朝的神庙里

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。

——《诗经·商颂》

第一节　东亚帝国的占卜事务

与轴心时代大致对应的政治分期是“王国期”，本书将其分为前期和后期两段，前期以商周两朝为标记，后期以秦（楚）汉为标记。处于前轴心时代的商朝（1600—1046 B. C.），据说是通古斯族的一个支系，属于辽河文明一脉，存世时间五六百年。殷商完成了“王”对权力的个人垄断，成为至高无上的统治者。为了保障这种权力的合法性，王国期的历代国王，都试图追加和圣化上古神祇，将其纳入神圣祖先的队列，由此建构起“帝王世系”的血缘档案。这是王国权力的鲜明标志。但国王并非一个单一身份的称谓，就其本质而言，它是国王（贵族）和祭司、王权与神权的二元统一。这种特征在商的后期变得愈发显著。商王的命名，大多假以天干数字（如甲、乙、丙、丁……）、空间语词（太、中、小、外、南）等，而到了晚期，则连续出现了帝乙和帝辛（纣）两个“帝”号，它意味着王与神（天帝、天神），此刻已融为一体[①]。

新型帝国不仅延续了早期文明，而且令诸城邦和乡村，都统一在强大的权力管制之下。商和周两朝，都拥有比前代酋邦更庞大富有的都城，在它的四周，则是广袤而贫瘠的乡村。新王国借助军事征服和殖民模式，将其疆域急速外推，而由此具备了“世界性帝国”的某些特征。它们向四周扩张，推动贸易和移民的广阔运动。正是这种恢弘的风格，吸纳了外部移民，并且令跨国贸易成为东亚最重要的日常事务。

这个族群以踞坐为其民俗特征[②]，而跟东夷的蹲式休息法，形成显著的差异。这个族群的人类学体征，更为高大和孔武有力，热衷于狩猎和游牧，跟中原一带的农业酋邦也大相径庭。正是这种善战的牧猎游猎特征，成为战胜较软

① 以纣王的结局而言，此举似乎并不能阻止帝国衰败的命运。

② 殷人的男性或贵族持踞坐姿势，而女性和奴隶则持跪坐姿势，以显示其身份的贵贱差异。

弱的农耕文明的主要武器。踞坐可能是马背（牛背）姿势的一种地面延续。它的唯一变化是小腿向后平摆，代替了坐骑动物的脊背。

殷人不仅讲究坐法，更是历史上最热衷于行走和迁都的民族。《尚书·书序》形容其在建国前迁都 8 次，建国后还迁都 5 次，这无疑是正在学习定居的游牧民族的旧习性所致。尽管商已经转型为农耕国家，但王室对狩猎的狂热，仍然经久不衰。据卜辞记载，其中一次大型围猎，竟然获取了 348 头鹿，这个数字似乎在暗示，帝国贵族的狩猎技术尚未发生明显的退化①。

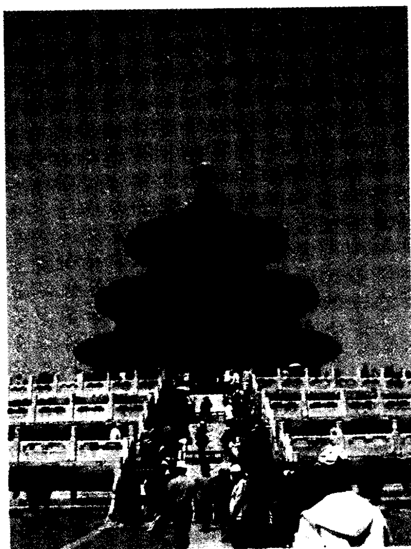


图 8-1 北京天坛（摄于 2002）：历代国王都试图追加和圣化上古神祇，将其纳入神圣祖先的行列，由此建构起“帝王世系”的血缘档案

殷人的另一个移动性特征，就是擅长贩运货物以从事长程贸易，由此成为著名的“商人”。商族的祖先契，因随禹神治水建功，被舜封在叫作“商”这个地点，这是商族名称的起源。契的第六世孙王亥，据说具有高超的牛马驯养技术，能够教会家畜驮货拉车的技能。在他的指导下，商民驱动独辕马车或牛车，在黄河北岸的各国间穿梭，展开灵巧的跨国贸易，由此养成殷人的经商传统。据说这就是生意人——“商人”的历史起源。

商被周击灭之后，武王将殷商遗民分给各诸侯国，殷人沦为贱民或奴隶。殷商贵族被剥夺土地与特权之后，只好重拾旧时的贸易传统，以经商来自我赡养。这从反面引发了周人的轻蔑，认为任何买卖都是借交易来获取他人劳动成果，属于反伦理的职业，由此将“商人”列为“士农工商”的最后等级。秦国的商鞅变法，令周朝已经风行的“重农抑商”风俗，最终成为一种严格的律法，而商人在华夏历史中的地位，变得更为低级可笑。但正是由于商人的贩运事务，文化跟器物一同获得传播，神话亦被附加在器物的表皮上，以器型、纹饰和色彩的方式，流布于东亚各地，深入那些细小的家庭，张贴在每一个灵

---

① 田继周：《先秦民族史》，四川民族出版社 1988 年版，第 237—238 页。

魂的深处。

商字的甲骨文，分别写成“□”、“□”、“□”，很像是一个都城的门楼，偶尔还在门楼下架设祭坛，而这是土地和城邑的双重标志，显示出殷人对于领地的高度重视。跟酋邦时代的统治者相比，殷人具有更为炽热的土地渴望和空间意识，并学会了对权力空间进行地理分层，完成了从核心区域都邑、近郊的边鄙、近远郊五百里范围内的奠（甸）土（也即“王畿”之域），到王畿区外的“四方”和“四土”的基本命名①。这是一个由内向外扩展的涟漪式宏观权力结构，它同时意味着权力强度由内向外的递减。商周两朝管理者面对的最大难题，就是如何维系日益膨胀的政治空间，让中心权力延伸到最遥远的边界。

殷人的管理策略，除了利用强悍的军事力量进行征服与恫吓，还指望借助宗教和神话、神祇和神启、祭礼和祭师，实施一种较为柔软的规训。这种多神教体系具有双重功能，它一方面要庇佑商王及其家族，另一方面要指导民众的日常精神生活，为他们架设偶像以及信仰方式。据《国语》和《礼记》载称，殷人以契和成汤为祖先，崇拜舜和冥两位大神，其中舜原本是日神，代表生命和希望，而冥是死神，代表死亡和重生。祂们在神学上形成尖锐的对偶，分管两种最基本的人类事务。

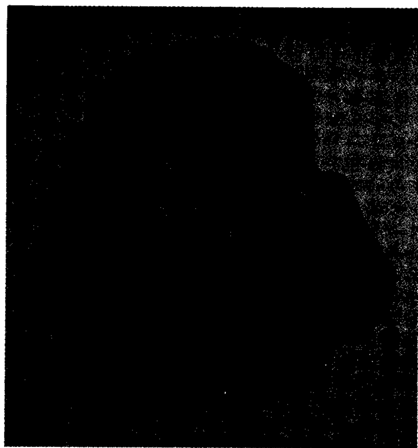


图 8-2　殷人的卜骨文件（商代，前 16—11 世纪中叶，正反面刻满长篇卜辞，内容指涉土方入侵，北京国家博物馆藏）：占卜驱使殷人建造了当时世界上最大的神学工厂

殷人最伟大的贡献，除了延续龙山文化的蛋壳黑陶工艺，就是设计并运用一种骨卜术，借此来获取神灵的旨意。这种“魔法”是一个庞大的工程，它需要大量牛肩胛骨和龟甲，而此类物料大多须由南方产地进贡，经拣选后进入加工程序，又经复杂的工序，由工匠将其制成占卜器具。整个加工程序需要征用大批专业技工，耗费大量资源，更要依赖精细分工的祭司群体，如占卜、解

① 宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 17—26 页。

释卜相，刻写卜辞，等等。政治占卜游戏敦促殷人建造了当时全球最大的神学工厂①，助其建立与神交流的通道，藉此为国王的决策提供指导。

第二节　东亚民族的感生神话

一、史记的双重逻辑

中国本土神话的最大特色，就是自主地发明了感生神话叙事模式，为所有酋邦创始者（世俗英雄）提供神性证明。《史记·三代世表》是司马迁为夏商周诸朝所编制的帝王世系表，其篇末附录了褚少孙和张夫子的对话。司马迁去世时，《史记》似乎并未全部完成，其残留部分当为褚少孙所续。褚少孙和张夫子的对话，主要针对商契和周后稷是否有父的难题②。依照《诗经》记载，契是其母简狄吞卵而生，而后稷是其母姜嫄履大迹，即踩了巨人脚印而生，两者都没有父亲。司马迁在《殷本纪》和《周本纪》中都采纳了上述材料，从未提及契和后稷的父亲，而后却在《三代世表》中，把契和后稷说成黄帝的子孙，由此导致了跟《殷本纪》和《周本纪》之间的严重冲突。

正是这种自我矛盾，揭示了《史记》的双重叙事逻辑。“本纪”逻辑是神话逻辑，而“世表”逻辑则是历史逻辑。这两种对抗的逻辑完全不能并存。在整个《史记》写作中，司马迁试图战胜神话逻辑，并为此改写和消灭了整个上古神话，却极为罕见地保留了这两则感生神话。这无疑是一个奇迹，显示出感生神话在政治叙



图 8-3　后稷画像汉华与雕像（陕西武功教稼台）：正是这种自我矛盾，揭示了史记的双重叙事逻辑

① 《夏商社会生活史》，第 514—521 页。

② 《史记·卷十三·三代世表第一》

事中的重大意义。它是如此重大，竟然令太史公先生难以割舍。

殷人祭奠的祖神是契和成汤，鉴于篇幅的缘故，本书省略了对成汤的探究，而将重点置于契之上。这是因为，契比成汤具有更强烈的神话色彩，他被投放到一个宏大的感生神话的空间，从那里向未来的子民微笑。无独有偶，周人鹦鹉学舌地仿效殷人，编织了一个类似的神话。在一个神话丛生的年代，这种克隆和复制显然是家常便饭。

二、身份探源：简狄和契，姜嫄与后稷

商的神话起源，在《诗经·商颂·玄鸟》里有所呈现："天命玄鸟，降而生商。"意思是上帝命令黑色的巨鸟降临人世，诞下了商这个部族。这个高度简约的叙事，省略了大量复杂的细节。《史记·殷本纪》称："殷契，母曰简狄……三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。"简狄的背后，似乎有一只神秘玄鸟的影子。郭沫若在《青铜时代》一书中里直言不讳地指认，"玄鸟"就是男性生殖器，而"卵"则是睾丸的隐喻①。这是一次秘密的野外交媾，父亲的名字被隐匿或忽略。在大母神时代，父亲没有哺育的义务，而只有一堆精虫的贡献②。但这匿名本身为神话的言说制造了契机。正是从这种暧昧的野外性交的隐喻中，殷人获取了其起源的神圣性。在数千年前，所有为生殖和繁衍所采取的行动，绝无淫荡之义，恰恰相反，它不仅缘于神的意志，更符合种族膨胀的宏大理想。

而周人祖神后稷的诞生，同样充满传奇色彩。《大雅·生民》宣称，王后姜嫄祷告神灵祭拜天帝求子，结果因为踩着上帝（巨人）的大脚趾印，生下了儿子后稷。但因为后稷是无父而生，姜嫄视其为不祥之物，就将他丢弃于小巷之中，马牛从那里走过，竟然都绕道而行。姜嫄又想把后稷扔进树林，却因人多眼杂，被迫转移"阵地"，而将其丢弃在水渠的冰层上，结果招来许多飞鸟，用翅膀为其遮风避寒。狠心的姜嫄这才意识到这个婴儿并非凡

---

① 郭沫若："无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征。鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。"引自《青铜时代》，《郭沫若全集》历史编第一卷，人民出版社 1984 年版，第 329 页。

② 邓伟志认为"天命玄鸟，降而生商"，不过是把母系氏族社会时期只知有母、不知有父的情况加以神话化罢了。参见《唐前婚姻》，上海文艺出版社 1988 年版。

人，于是抱回宫去由国王收养，并给他取个名字叫“弃”①。

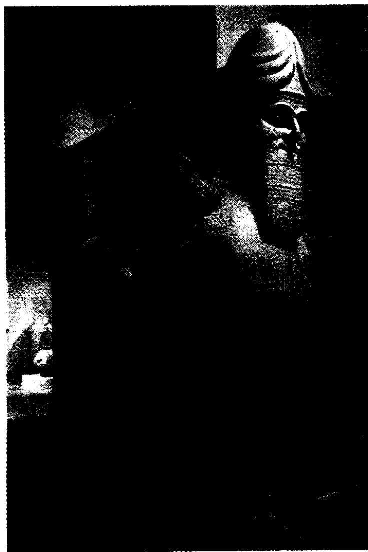


图 8-4 亚述神话中狮（牛）身人面鹰翼的保护神拉玛苏（Lamassu，纽约大都会美术馆藏）

这则故事，几乎就是亚述神话中塞米拉米斯（Semiramis）故事的一个直接翻版（亚述神话当然就是巴比伦神话的仿作）。故事称很久以前，有一位从鸟卵中诞生的人面鱼身女神迪丽基吐。祂因“无性繁殖”而生下11个婴孩，其中有一个长成了人类的模样，女神因此而遭到诸神的谴责，无奈之下，只好将女婴抛于荒野。尼尼微主神巴雅维斯拾到了这个女婴，派一群白鸽去喂养并呵护她，继而女婴被一位牧人发现，将其抱回住所，人们管她叫“塞米拉米斯”，也即小白鸽的意思。这个美丽的女孩，后来成为伟大的尼尼微女王。尽管女王叙事的核心不是感生，而是遗弃和鸟的庇护，但正是后者为殷契叙事提供了最富戏剧性的元素。

波斯神话中的达斯坦传说，沿袭了亚述神话中鸟类庇护和哺育婴儿的母题。波斯帝国的东方地区统帅萨姆（Sām）之妻为其诞下一子，但因生而满头白发，被视为不祥之兆，被忍痛弃之山下，结果被凤凰收留，并跟自己的雏鸟一起哺养。长大后男孩被凤凰送回，成为满头白发的少年英雄扎尔（Zal），而他就是著名波斯英雄鲁斯塔姆（Rustum）的父亲②。鸟类在此类弃婴叙事中扮演了重要角色。

回看后稷的故事，它跟殷契的故事显然如出一辙，其中的主人公名字

---

① 《诗·大雅·生民》：厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗无子，履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，时维后稷。诞弥厥月，先生如达，不坼不副、无菑无害。以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子。载生载育，诞寘之隘巷，牛羊腓字之。诞寘之平林，会伐平林。诞寘之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣，实覃实訏，厥声载路。《史记·周本纪》：周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原（通嫄）。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之。践之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人，迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，帝收养长之。初欲弃之，因名曰弃。

② 唐孟生主编：《东方神话传说第一卷：希伯来波斯伊朗神话传说》，北京大学出版社 1999 年版，第 301—302 页。

“契”【kheed】和“弃”【khilds】，发音基本一致，两则故事的结构也大致相同，应当就是殷人传奇的一个跨世纪拷贝。其中巨人的大脚趾，是男性生殖器的另一种隐喻。周人的传奇跟殷人母本的唯一差异，在于多出了一个戏剧性的丢弃过程，并需要提供一个位于郊野、无人观看的舞台。但仔细读来，却发现它更像是王后蓄意制造的谎言，其目的是掩盖跟别人偷情的真相。周的时代，大母神已经远逝，大父神开始执掌权柄。周的世俗政治结构亦是如此。王后无端怀孕生子，假如没有合理的解释，就会产生严重的政治后果。

但若如此阐释周的起源，就会把商周神话演绎成一场庸俗的世俗闹剧，并将神话研究引向司马迁式的误区——用历史叙事去代替神话叙事。而一旦回到神话叙事的路线上来，人们就不难发现，既然周人来自埃兰，所以关于姜嫄【klaŋ-ŋan】的叙事，必定跟其母国宗教相关。检视一下埃兰王国的神谱就能发现，姜嫄的原型应该就是大母神基里里莎（Kiririsa），姜嫄的名字，毫不掩饰地继承了基里里莎的“K”音素。不仅如此，她还必然拥有基里里莎的神格——地神（地母），并因此跟黄神共用一个原型（见本书第六章）。

姜嫄的儿子姬弃，古音为【ki-khilds】，发音与“Kiririsa”更为接近，显示他实际上就是姜嫄本人。丁山认为，“后稷”【-sklɯg】一词的字面解释，就是“孕（后）毓（育）稷米”的神祇，这意味着后稷实际上是一位女神，而且就是姜嫄本人的别名[①]。丁山的观点，可以作为一个重要的旁证。但周人的感生神话，却是在母国神话基础上的重要创新，它旨在为周朝的统治者，制造宗教上的合法依据。

然而，正是殷商和两周的感生神话，为东亚的上古种族叙事提供了卓越的原型，由此开启了感生神话的言说浪潮，此后，关于伏羲、炎神、黄神、少昊、颛顼、尧、舜和禹等神祇的出身，都被东汉王莽时代的文人们，强行注以感生叙事的片段。近年有学者对中国感生神话进行采集，其总数竟然达到176则[②]，而此即中国上古神话的最大特色。

感生神话的泛滥，导致先秦的人物传记，都开始沾染这种古怪的神性气息。甚至在司马迁的《史记·孔子世家》里，就连孔子的出生，都变得无限暧昧起来：

> 孔子生鲁昌平乡陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生

---

① 《古代神话与民族》，第9页。

② 王宪昭：《中国少数民族感生神话探析》，载《理论学刊》2008年第6期。

叔梁纥。纥与颜氏女野合而生孔子，祷于尼丘得孔子。鲁襄公二十二年而孔子生。生而首上圩顶，故因名曰丘云。字仲尼，姓孔氏。

文中所谓“野合”，并非“男女苟合”。跟“祷于尼丘”联系起来，便很像是一次对上古感生神话的民间模仿：一对年龄和地位都很悬殊的男女，在郊外一座叫作“尼”的山丘上向神祝祷，而后进行神圣交媾，由此获得一名神赐的婴儿。尽管不是“无父感生”，却也暗含“天降圣人”之意，足以令孔子的身世变得光芒四射起来。但司马迁的感生叙事，却隐藏着某种严重的道德歧义，由此引发了经久不息的质疑，不仅未能提升孔子的地位，反而令其形象受损。这是圣人叙事学的一次重大失误。对于中国人的道德判官情结，汉代史官缺乏必要的预估。

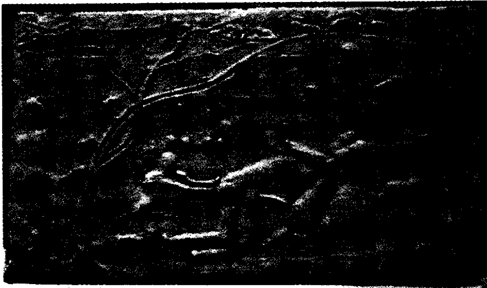


图 8-5　东汉画像石《野合》(复制品)，1979 年成都市新都区新农出土，四川省博物院藏

表 8-1　中国上古感生神话一览表

神名	感生事迹	文献出典
伏羲	大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺	《太平御览》卷七八引《诗·含神雾》
	帝女游于华胥之渊，感蛇而孕，十三年而生庖牺	《路史·后纪一》罗苹注引《宝椟记》
	母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺于成纪，蛇身人首，有圣德	《史记·补三皇本纪》
炎帝神农	有娲氏之女，为少典妃，感神龙而生炎帝	《史记·三皇本纪》
	炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，有娲氏之女，为少典妃，感神龙而生炎帝，人身牛首	《史记·补三皇本纪》
	少典妃安登游于华阳，有神农首感之于常羊，生神农。人面龙颜，好耕，是谓神农，始为天子	《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬·元命苞》

（续表）

神名	感生事迹	文献出典
黄帝	母曰附宝，之祁野，见大电绕北斗枢星，感而怀孕，二十四月而生黄帝于寿丘	《史记・五帝本纪・集解》
	附宝见大电光绕北斗权星，照郊野，感而孕，二十五月而生黄帝轩辕于寿邱	《汉学堂丛书》辑《河图稽命徵》
	（黄帝）姬姓，少典之子。少典取有蟜氏，名附宝，感大电绕枢，孕二十五月，以戊巳日生黄帝于天水……传十世，二千五百二十岁	《汉书人表考》卷一
少昊	黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣	《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬・元命苞》
颛顼	瑶光之星如蜺，贯月正白，感女枢幽房之宫，生黑帝颛顼	《太平御览》卷九引《河图》
尧	尧母庆都盖大帝之女，生于斗维之野，常在三河东南。天大雷电，有血流润大石之中，生庆都，长大，形象大帝……年二十，寄伊长孺家。无夫，出观三河。奄然阴风，赤龙与庆都合，有娠而生尧	《绎史》卷九引《春秋合诚图》
	（尧）母陈锋氏女，曰庆都，感赤龙，孕十四月而生尧于丹陵	《汉书人表考》卷一
舜	舜母握登，感大虹而生舜	《宋书符瑞志》
	舜父在家贫厄，邑市而居。舜父夜卧，梦见一凤凰，自名为鸡，口衔米以哺，己言鸡为子孙，视之，是凤凰	《法苑珠林》卷六二、《绎史》、刘向《孝子传》
禹	禹母修己，吞神珠如薏苡，胸坼生禹	《世本・帝系篇》
	禹父鲧者，帝颛顼之后。鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉。年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密	《吴越春秋・越王无余外传》
	女狄暮汲石纽山下泉，水中得月精如鸡子，爱而含之，不觉而吞，遂有娠，十四月，生夏禹	《太平御览》引《〈遁甲开山图〉荣氏解》

无独有偶，南方和西方的“边缘民族”也卷入了这场声势浩大的感生叙事浪潮。黎族神话宣称，有女子感风受孕，生育出汉、苗、黎三族的祖先；佤族神话宣称，巨人感生的人类从山洞中走出后，佤族为老大，拉祜、傣、汉族

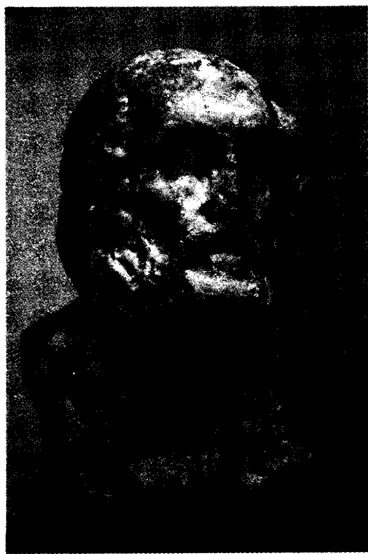


图 8-6　古希腊盲诗人荷马头像（纽约大都会美术馆藏）：感生神话是古代史诗的重要内容

分别是老二、老三、老四，等等；白族的《九隆神话》载称，“有妇曰沙壹，浣絮水中，触沈木，若有感，是生九男，曰九隆族”；四川凉山彝族流传的《俄勒特依》称，有个名叫浦莫尼衣的姑娘，有感于神鹰滴下三滴血，从此有了身孕，不久生下了支呷洛；在鄂伦春族神话里，一名老妪向神祈求后，正在煮食的小肉球跳进嘴里，由此导致奇异的怀孕，生下了传奇女孩召日姑姑罕；藏族的神话说，王妃梦中与美男子交合，诞下一只血球，而从血球里孵出一名叫作茹勒杰的男孩；高山族排湾人的神话讲道，古时有一只女陶壶，因受阳光照射，孵出一枚女性的蛋，蛋与一位男子的灵魂结婚，生下了一个女子，而该女子与百步蛇结婚，又生下两男，由此成为排湾人的伟大祖先；《满文老档》记载的一则满族传说称，当年在布勒和里湖有三位天女在那里沐浴，最小的天女将一枚由神鹊衔来的红果含在嘴里，不慎下咽而受孕生子，此即满族的神圣起源①。

三、全球感生神话的西亚原型

商周、战国和两汉所掀起的感生神话叙事浪潮，最终只能在西亚找到它的历史源头。在《吉尔伽美什》史诗中，有一块被命名为“恩里尔与宁利尔”（Enlil and Ninlil）的尼普尔刻写板上，记载着宁利尔涉水感生南纳的神奇过程，宁利尔的母亲努恩巴尔什古努，教诲女儿如何获取恩里尔的爱情：“在澄澈的河水边，姑娘啊，在澄澈的河水边清洗你自己，宁利尔啊，沿着伊得努恩比尔都崖堤前行，那明亮的眼眸，那主，那明亮的眼眸，那‘巨大的山脉’，父亲恩里尔，那明亮的眼眸，会看着你，那牧羊者……他制定命运的法令，那明亮的眼眸，会看着你，他会……他会亲吻你。”宁利尔按依照母亲的指示，

① 以上材料转引自王宪昭：《中国少数民族感生神话探析》，载《理论学刊》2008 年第 6 期。

用水清洗自己，因感应恩里尔的“水”，怀上了月神南纳①。

这可能是最古老的感生神话，它产生于公元前2750到公元前2500年间。除了大母神宁利尔感水而诞下南纳，如出一辙的还有宁萨的感生神话：水神恩基以自己的“水”，令大母神宁胡尔萨格（Ninhursaga，亦称宁图 Nintu 或祺ki），感生了女神宁萨尔（Ninsar）。这则原型神话比殷商（1600—1046 B. C.）早了1000年之久，它建构在强大的隐喻法则之上。它绝不拒绝父亲，却拒绝父亲的直接“进入”，为此，叙事者设计出一种“父”的代替物（能指），诸如“水”和“血”（精液的隐喻）、“拇指”和“足印”（阴茎的隐喻）、“鸟卵”和“果子”（睾丸的隐喻），等等。这种隐喻模式不仅为西亚神话叙事提供母题，并将成为东亚感生神话的样本。我不了解此类原型的传播方式，却知道它绝不属于荣格的“集体无意识”产物。它被移民、商贩和武士所携带，越过波斯和印度，直接在东亚生根、发育和繁殖，放射出无限迷人的光辉。

公元1世纪期间，基于一场犹太教的革命，在东亚太平洋西岸的对折点——地中海东岸上，诞生了一部伟大的羊皮书，此即《新约》的“四福音书”。据《路加福音》第一章记载，天使加百列告诉已许配给木匠约瑟的玛利亚，将有圣灵降临在她身上并受孕生子，而那就是“神的儿子”。而后，在伯利恒的小客栈里，玛利亚诞下耶稣基督。这是世界上最著名的感生故事，在剔除了男根隐喻之后，它成为一种高度纯净的神学范本。这是感生故事的巅峰，在它的顶端，屹立着耶稣基督的伟大身影。



图8-7　手持羊毛纺线、面对生命树的女神伊南娜（石板，伊拉克古乌尔城出土，华盛顿大都会美术馆藏）

然而，在中国神话谱系中，除了无父的感生叙事，人们也能发现大量毫无感生迹象，但具有父亲形象和父亲血缘的文化英雄谱系。研究者所面对的神话故事，分属于两套完全不同的上古神话叙事体系。甲系的编撰者企图从西亚

① 根据陶克尔德·雅各布森（Thorkild Jacobsen）的英译本，1987，http://piney.com/EnlilNinlil.html.

现于公元前4000年后，而在公元前3500年左右被楔形文字所刻画，形成由边缘向中心收缩的楔形线条。殷人的甲骨文不仅克隆了“帝”字符的米字结构，还精密复制了这种楔式形态（“✱”、“✱”）。正是这种忠实的克隆，帮助人认明了这个符号的血缘和来历。跟“帝”彼此对偶的是另一汉字是“禘”【deegs】，作为“帝”字的衍生物，它专指对神的祭拜仪式。

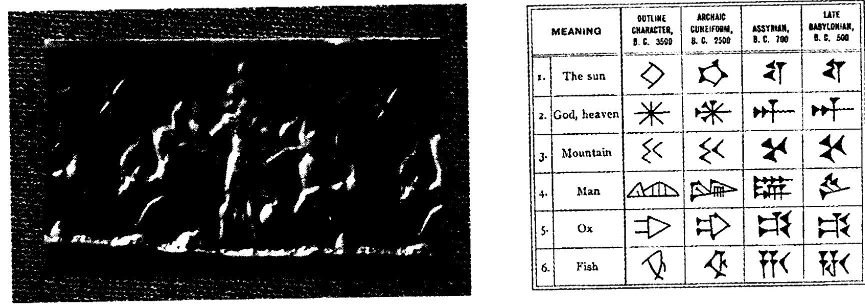


图 8-8　左为苏美尔印章上大神马尔杜克杀死妖怪的造型，在神的两边各有一个“✱”字符（纽约大都会美术馆藏）；右为苏美尔楔形文字在不同时期的演变过程（作者不详）

苏美尔人称日神为帝歌－乌图（Dingir-Utu），而称月神为帝歌－辛（Dingir-Sin）。埃兰人则称之为坦鲁（Tanru），此后，天体崇拜即以这两种“语词镜像”为原型，呈放射状蔓延，向全球范围扩散，进入亚述、印度、伊朗、赫梯人、凯尔特人和罗马人的神话之中，成为各地神话的核心语词。

源于埃兰的“坦鲁体系”（Tanru System），在亚洲和欧洲各族蔓延并复制之后，形成一个庞大的帝字语族：亚述语 Tanru——天体（heavenly body）；古雅利安语 Dyaus——天神（god of heaven）；印度梵语 Tara——明星（star）；赫梯语 Tara——天灯（heavenly light）；凯尔特语 Taran——雷神（god of thunder）；盎格鲁－撒克逊语 Thunder、帕米尔语 Tan-



图 8－9　乌尔国王阿玛尔·辛的宝藏（2113—2006 B. C.），石板为由上至下共出现了七个楔形字“帝”✱（摄影：Sumerian）

dra——闪电（lightening）；突厥语 Tengri——明亮的蓝色天空之神（god of the bright blue sky）；保加利亚的古老宗教称七大天体和最高神为坦格拉（Tangra）和艾德福（Edfu）[1]。

与此同时，苏美尔的帝歌体系（Dingir System），亦在欧洲神话体系中结出累累硕果：宙斯、朱庇特、罗马神话中朱庇特之妻狄俄涅（Dione），以及门神亚努斯、狩猎和处女神狄安娜（Diana），都源于同一个古印欧语的描述光明的词根——di，而这跟巴比伦神话中的“✱”字符读音和语义（星星）完全一致[2]。

不仅如此，印伊语族早期众神的总称，也叫作提婆（Deva），意为天神和光芒；波斯人称其为德弗 Daeva；拉丁语则称迪乌斯（Deus）；希腊人称宙斯（Zeus）；罗马人称迪乌斯（Divus），为“众神”之义；古英语叫做狄威尔（Divell）；法文称之为迪埃斯（Dies）。印度人此后在《梨俱吠陀》中，也将其推上最高神的地位，称其为特尤斯（Dyaus），亦称天父，其名字来自“dyu”，即“光芒”之义，显示其是“光明”神格化的结果，乌舍、阿须云、苏里耶、阿迭多和马尔殊等都是其儿女，在神界一度拥有显赫的地位。印度神话中还有一位叫做达多（Dhatr）的创世神，曾创造太阳、月亮、天、地和宇宙世界，可能是特尤斯的叙事变体。在大多数情况下，这个 D/T 音素标记已经溢出了天神的层级，而转向次级神——农神，并成为这种农业时代新神的声音徽号。在农神系的庞大队列中，还站立着埃及智慧、计算和书写之神托特（Tod）、苏美尔草原牧神杜木兹（Dumuzi）、迦南和腓尼基神话的农业神大衮（Dagon）、希腊植物神和酒神狄俄尼索斯（Dionysus）、日耳曼-斯堪半岛的雷霆风暴及丰产之神托尔（Dorr），以及墨西哥阿兹特克神话中的雷雨神和食物主宰特拉洛克（Tlalok），等等（参见本书第二章相关图表）。祂们汇成了“第二神显”的庞大阵营。

无论是字形、发音，还是神格及其内在语义，殷商的“帝”，跟西亚的“帝歌”天神，都如出一辙，但东亚更完好地保留了来自异乡的帝歌神的原初语义——上帝，而没有向农神的位格蔓延。苏雪林从《周书》《礼记》《尔雅》《大雅》《小雅》《左传》等东亚上古典籍，以及以色列的《创世记》《出谷记》

① The secret soft ancient bulgarian religion, by Peter Dobrev, from: http: //www.bulgaria.8m.net/Religion.htm.

② 詹姆斯·乔治·弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，徐育新等译，大众文艺出版社 1998 年版，第 249—250 页。

(出埃及记）《肋未记》《申命记》《撒慕尔记》和《圣咏》里，发现了大量证据，表明在东亚上帝跟希伯来上帝之间，存有诸多共同点——同样抽象无形，没有偶像；同样光芒四射，犹如太阳；同样以民为子，而民则以帝（神或人间的王）为父；同样充满仁慈与博爱；同样捍卫正义和惩罚不义；同样的一神教，而降其他众神于较低的地位；同样以牛为牺牲，并都曾把牛宰杀后用火焚烧（燔祭）；同样以“馨香”来赞美祭品和美德，等等[①]。这种高度契合的共同点，绝非是一种偶然现象，而只能是文化渗透和影响的结果（参阅本书第四章关于墨子的叙述）。

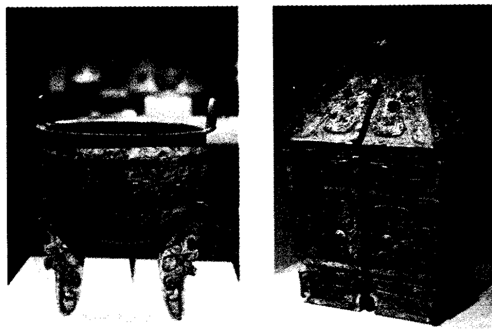


图 8-10　青铜圆鼎与青铜方彝（商代，公元前 12 至公元前 14 世纪，华盛顿亚瑟·M. 萨克勒画廊藏）：用来祭拜天帝的器物

二、“天”的突厥来源

“天”【qhl’iin】一词的来历跟“帝”有所不同，它是周人向突厥人借用的“第二神显”或“语词镜像”，其突厥语发音为“Tengri”（腾格里），意为“明亮的蓝色天空之神”。殷人崇拜“帝”而周人尊奉“天”，这已成为中国学界的共识。为了跟前朝政权划清宗教界限，周人竟然拒绝直接继承“帝”的遗产，而是绕道向突厥人借词，指望用“天”来置换“帝”，以建构独立自主的天神崇拜体系。在甲骨文里，“天”被描述成“ ”或“ ”，前者采用象形手法，刻画人头顶圆球（太阳）的样子，后者采用指事手法，在人的头顶上，加上一条短横线来代表“天空”。而到了金文里，部分“天”字仍然延续“人”上加横线的图样，但此间出现了一种重要的变化，那就是天神形象的直接呈现——。这就如伊利亚德所说的“神显”：天神的巨大影子，径直投射在青铜器的铭文里，仿佛是一次庄严隆重的降世。

周人为此发出了惊天动地的欢呼。他们在文献中大肆张扬“天”的神圣

① 苏雪林：《屈赋之谜》，《苏雪林文集》第四卷，安徽文艺出版社 1996 年版

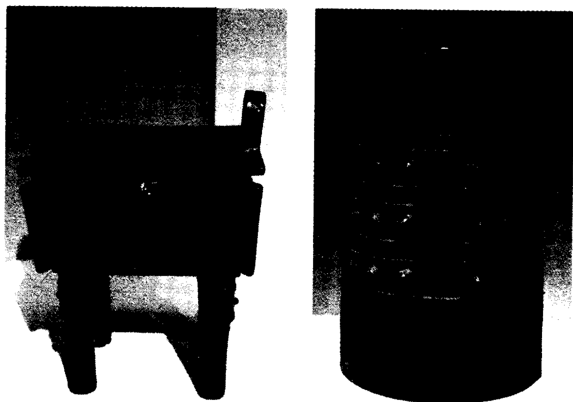


图8-11　青铜方鼎（西周，公元前11世纪）和青铜钟（东周，公元前6世纪，华盛顿，亚瑟M.萨克勒画廊藏）：周人为此发出了惊天动地的欢呼，他们在其文献中大肆张扬“天”的神圣性，将其推向跟“帝”相同的至高无上的地位

性，将其推上跟“帝”媲美的至高地位。汉字“周”在甲骨文中是田地的象形“𠕀”，而在金文中进化为以土地祭天的情状——在“周”的“田”符下部，加上祭坛的符号“口”。这个变化足以表明，自从采用商的文字之后，周帝国企图改造这一“周”字，以昭示它与“天”的神圣关联。

不仅如此，周人还热衷于在“天”的称谓之前，冠之以“皇”、“昊”、“上”、“苍”等各种装饰词，其中“皇”用以形容其明亮①，“昊”形容其浩大，“上”形容其高远，“苍”形容其为蓝色②，跟突厥语的本义完全相同。鉴于突厥语“腾格里”是苏美尔语“帝歌”的衍生物，因此，“帝”与“天”两词应该完全同源——它们都来自异乡神Dingir，都是天神，都拥有“明亮的蓝色天空之神”的分项属性——高高在上、蓝色、明亮、博大，等等。

“天”作为神的中国称谓，直到春秋和战国时期，仍然保有人格神的显著特征。只要用“神”或“上帝”代替“天”，就能对《论语》做出全新的译解。“死生有命，富贵在天”（《颜渊》），可译作“人的生命和死亡属于命运，而人的富贵荣华则须仰仗上帝的旨意”；“唯天为大，唯尧则之”（《泰伯》），可译为“只有上帝是至高无上的，也只有尧君才遵从了祂的法则”；“获罪於天，无所祷也”（《八佾》），则可译成“（等到）上帝降罪下来，祈祷都来不及了”。跟以往研究者对“天”之“抽象性”的认知全然不同，周人之“天”，不过是“上帝”一词的华夏代词而已。而这才是最真切的“先秦思想”，它还原了商周两朝“帝”与“天”的神学真相，并逼迫中国哲学研究

① 《康熙字典》引《风俗通》：皇者，中也，光也，弘也。

② 《康熙字典》引《临川吴氏注》：苍，深青色。

者，对此做出必要的回应[①]。



图8-12 英国考古学家伦纳德·吴雷爵士在乌尔发掘的国王墓中，发现了典型的殉葬现象。殉葬者也是王族成员，而且在死前没有任何挣扎，而是以平静的心态接受死亡命运。这种情形可能是麻醉剂或毒药所致。因为每具殉葬尸体面前都有一只杯子，而这可能是投放药剂的酒杯。这种殉葬制后来成为商王国的重要制度。它旨在消灭继承者的全部王室敌人，让新王无障碍地接管权力。本图原载于1928年的《伦敦新闻画报》，模拟表现殉葬前的肃穆场景。（转引自戴尔·布朗主编：《苏美尔：伊甸园的城市》，王淑芳译，广西人民出版社2002年版）

三、"太一"的身份辨认

从"帝"词中不仅派生出"天"，还派生出另一个超级语词"太一"(【thaads-qlig】，亦作"泰一"，上古音同)，很可能是"帝"和"天"在楚地和齐国等地产生的一个合成词，也即"帝"词的双胞体。此外，早期吠陀文献《无有歌》中，称天地未分之前的状态为"Tad eham"(梵语)[②]，汉语直译就是"太一"。楚国有神名叫"东皇太一"，将日神和天神混合起来，形成更

① 以冯友兰等人为代表的中国哲学界，对"天"的阐释，大多失之毫厘，谬之千里，本书并非哲学专著，故只能存而不论。关于希伯来教与墨教和儒教的关系，则详见本书第四章。

② 丁山：《古代神话与民族》，商务印书馆2006年版，第371—372页。

复杂的字簇，而其内在的语义，只是在自我重复或互相涵盖。四个字纠结在一起，仿佛彼此都是对方的镜像，由此形成自我反射和繁殖的古怪格局。屈原在《九歌》中开篇即发出对东皇太一的颂赞，显示其在神谱中具有首席地位。而唯有最高天神才能获得这样的神显。《星经》记载："太一星在天一南半度，天帝神，主十六神。"对此作了无可辩驳的佐证[1]。

一种更为耐人寻味的观点，来自天文考古学家。美国学者班大为坚持认为，"太一"指称的是北极星，尤其是紫微垣右枢（天龙座α星，Thuban）以及另外一颗帝星（Kochab）的混合形象，甚至认为甲骨文的"帝"字（ ），尤其是该字上端的倒三角形或交叉线，是对北极星或帝星位置的一种标示。而"龙"（ ）字则是对室女座到天蝎座众星的造型想象[2]。这是一种更为精密的考证，它旨在把"帝"（天空和星辰）与几颗具体的星宿加以对应，以完成对它的终极认知。尽管这种对"帝"字的天文学猜测未能顾及它的文字学来源，但它终究展示了"帝"和"太一"之间的同一性，并确认了"上帝"（God）之"帝"和"星辰"（Star）之间的密切关联。



图 8-13 从簋（西周早期，公元前 11 世纪，上海博物馆藏）："天"是人的生活的缺席者，从未到达过悲剧的现场

无论如何，以"帝"、"天"和"太一"名义出现的"天空之神"崇拜，必然要面临衰败的命运。这跟苏美尔、印度、迦南和希腊"天神"的遭遇完全相同。尽管世人刻意将"天"人格化，努力营造"天人感应"的和谐格局，但祂高

① 《淮南子·卷八·本经训》称："帝者，体太一；王者，法阴阳；霸者，则四时，君者，用六律。秉太一者，牢笼天地，弹厌山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合，覆露照导，普氾无私；蠉飞蠕动，莫不仰德而生。"此时对太一的认知，虽然相当模糊，还不至于荒谬。但《文选》唐代五臣注却说："太一，星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇。"认为东皇太一就是"东帝"，这是对"太一"误导的开始。此后，洪兴祖《楚辞补注》与朱熹《楚辞集注》皆承袭其说，何焯《义门读书记》与马其昶《屈赋微》则认为是战神；近人闻一多以为是伏羲，等等，众说纷纭，莫衷一是。

② 班大为：《北极简史：附"帝"字的起源》，载《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，徐凤先译，上海古籍出版社 2008 年版，第 236—255 页。

高在上，跟人的日常生活没有直接关联，更无法帮助人摆脱现世的困境与痛苦。“天”是人的生活的缺席者，它从未到达过悲剧的现场。这个失去现实所指的神圣能指，远不如恩里尔、因陀罗和巴力神亲切，只能面临被疏离和遗忘的命运①。

第四节　舜，一个被严重误读的日神

舜是儒家叙事中最重要的上古道德楷模之一，在某种意义上，他是尧舜禹贤君体系中最符合儒家标准的国王，也是后世描述的史前“黄金时代”的重要角色，被司马迁列为“五帝”之一，而跟黄帝、颛顼、帝喾、帝尧并列。《国语》声称，殷商祭祀的主神就是舜。但经过仔细考辨之后，这个中国历史上家喻户晓的文化英雄，却呈示出一个全然不同的面貌，而《国语》的记载，只是一场严重的历史误会而已。

一、历史文献中的舜传奇

“舜”字在甲骨文和金文里均无踪迹，而有关“舜”的事迹，首见于《墨子》，继而被《荀子》《韩非子》《尸子》《孔丛子》《楚辞》《山海经》《史记》《尚书》《国语》《管子》《竹书纪年》《淮南子》《列女传》等大量经籍所记载，这里不妨以《史记》为核心，将舜的履历作一个大致的梳理②：

---

① 参见凯伦·阿姆斯特朗：《神话简史》，胡亚豳译，重庆出版社 2005 年版，第 22—24 页。

② 《史记·五帝列传》提供了完整的履历，特全文附此备考：虞舜者，名曰重华。重华父曰瞽叟，瞽叟父曰桥牛，桥牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝颛顼，颛顼父曰昌意：以至舜七世矣。自从穷蝉以至帝舜，皆微为庶人。舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲。瞽叟爱后妻子，常欲杀舜，舜避逃；及有小过，则受罪。顺事父及后母与弟，日以笃谨，匪有解。舜，冀州之人也。舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作什器於寿丘，就时於负夏。舜父瞽叟顽，母嚚，弟象傲，皆欲杀舜。舜顺適不失子道，兄弟孝慈。欲杀，不可得；即求，尝在侧。舜年二十以孝闻。三十而帝尧问可用者，四岳咸荐虞舜，曰可。於是尧乃以二女妻舜以观其内，使九男与处以观其外。舜居妫汭，内行弥谨。尧二女不敢以贵骄事舜亲戚，甚有妇道。尧九男皆益笃。舜耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽上人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。尧乃赐舜絺衣，与琴，为筑仓廪，予牛羊。瞽叟尚复欲杀之，使舜上涂廪，瞽叟从下纵火焚廪。舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。后瞽叟又使舜穿井，舜穿井为匿空旁出。舜既入深，瞽叟与象共下土实井，舜从匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰：“本谋者象。”象与其父母分，于是曰：“舜妻尧二女，与琴，象取之。牛羊仓廪予父母。”象乃止舜宫居，鼓其琴。舜往见之。象鄂不怿，曰：“我思舜正郁陶！”舜曰：“然，尔其庶矣！”舜复事瞽叟爱弟弥谨。於是尧乃试舜五典百官，皆治。

（1）名讳：又称“虞舜”，姓“姚”名“重华”，“舜”的上古汉音拟作【ciwen】，与今音基本相同。但根据最新的古音韵学观点，它还应有一个更古老的拟音——【hljuns】[1]，读若“赫尔君斯”。这个多音节词具有浓烈的异端色彩。

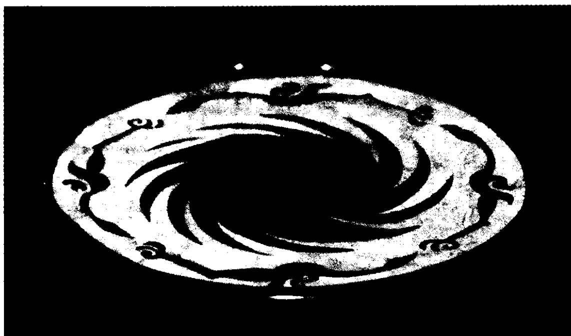


图 8-14　金沙遗址出土的太阳神鸟（成都金沙遗址博物馆藏）：中间为镂空的带涡形芒刺的太阳，四周为四个金乌形象。日神的统治，从沿海地区，一直延展到四川盆地和成都平原。

（2）容貌：眼中有两个瞳仁（“重华”）[2]；肤色黝黑，但形貌却“光耀显著”。有的文献则试图强调其母亲姚氏感应了明亮的星光，而后生下了舜，由此命名他为“重华”（多重而强烈的光芒）[3]。



图 8-15　头戴冕旒的帝舜想象图（图片来源：百度百科）：一个世俗化的舜形象，是对其伟大神格的一种羞辱

（3）亲属关系：父“瞽”【ka】；弟“象”【ziag】；妻子“女英”、“娥皇”和“登比氏”。其中女英与娥皇因舜南巡逝世而失声恸哭，其泪洒在竹上，形成著名的斑点，又溺死于湘江之中并化为水神；妹“敤首”，有研治、书写、刻画之义，《世本·作篇》说她的职能是“作画”。

（4）简历：瞽梦见一凤鸟衔米飞来喂他，并自称为“鸡”，不久瞽便得子舜。舜长成后在“历山”从事农耕，因仁孝而闻名，却不得不卷入家族斗争，成为父母兄妹阴谋陷害的对象。尧先将

---

① 郑张尚芳：《中国上古音系》，上海教育出版社 2003 年版。

② 《史记·项羽本纪》：“太史公曰：吾闻之周生曰‘舜目盖重瞳子’，又闻项羽亦重瞳子。羽岂其苗裔邪？何兴之暴也！”

③ 《尚书纬·帝命验》：“姚氏纵华感枢。”郑玄注：“舜母感枢星之精而生舜重华。”郑注显然与原句不符，“纵”通“从”，有跟从和追随之义，纵华，释为姚氏追着（大星发出的）光芒而发生了感应，似更为合理。

二女嫁之，继而又向他禅让帝位。舜晚年南巡时死于“苍梧之野”，葬于“九嶷”，等等。

二、“舜”谜语及其日神语义

尽管正史文献大量传播舜的世俗事迹，但是仍然难以从中读出关于此人的本始语义。目前掌握的最初线索是舜的“前身”，也即那只衔米喂瞽的凤凰。在中国神话体系中，鸟与太阳是同义的，或者说，鸟就是太阳的一个重要隐喻形态。因此，这一线索只能把人引向舜的日神神格。

从“舜可能是日神”这一推断出发，对其四周的“亲属关系”进行破译，其结果是令人吃惊的，因为所有那些构成“舜家族”的成员及其履历[1]，不过是一个由战国和两汉文人集体书写的**日神隐喻系统**。这种书写应当先有一个比较完备的初始文本，而后再由历代文人加以补缀与修订。

“舜”，拥有四个瞳仁，又名叫重华，形貌光耀显著，显示出天体的异乎寻常的明亮性，这种光亮最初可能源于星辰，而最终却要扩张为太阳的光芒。世界各地的日神（如拉和苏里耶），都以明亮的眼睛著称，而法老守护神荷鲁斯的一只眼睛干脆就是太阳（“荷鲁斯之眼”）。舜的叙事没有摆脱原型的支配。不仅如此，舜的死亡之地——“苍梧之野”，指的就是苍凉荒芜之野，这隐含着对日落景象的悲剧性暗示。在苏美尔、印度和希腊神话中，所有日神的归宿——黄昏降落的地点，都充满这种苍凉肃杀的气氛。



图8-16　舜画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

“舜”的父亲“瞽”，也即

① 详见《史记·五帝本纪》。

"瞎子"之义，隐喻着太阳上升之前的黑暗力量，而瞽与舜之间的家族斗争，显然就是黑暗与光明、盲目与洞见、昏聩与智慧的二元冲突的世俗象征。

"舜"的弟弟"象"，通"像"字，是随附于太阳光线的物象与阴影。先有阳光，后生阴影，故为"弟"，但祂在物理逻辑上，的确就是光明的重要伴侣。"象"又被舜封在"有庳"的地方，"有庳"意为"低矮之处"，指的就是地面和地表，却被历代训诂学家胡乱训为"有鼻"，又把"象"训为野兽，导致了严重的语义混乱。毫无疑问，舜与象的激烈斗争，正是光明与黑暗（阴影）冲突的某种拓展。

舜的女儿宵明和烛光①，俨然是黑夜里的照明女神，分别代表着夜晚的天体微光（月光和星光）跟烛头小火，尽管祂们发出的光亮十分有限，却也能照耀方圆百里之地，并足以表达其对父亲事业的坚定支持。

"舜"妻"女英"【naʔ-qraŋ】与"娥皇"【ŋaal-gwaaŋ】，其上古汉音十分相似，疑为同一人名的讹记，可能就是太阳女神"羲和"的转音（参见第九章关于羲和的叙述）。祂们协助太阳，使前者获得了对于黑暗的征服。在世俗故事里，舜由于她们的支持才得以摆脱阴谋、陷害与死亡。

"舜"的妹妹"敤首"，其实是日神的女祭司。这个"敤"字，甲骨文里描述的是一个人拿着叉子伸向果树的情状"[甲骨文]"，似乎在为操办祭礼而采摘果实。《说文》解释为"研治"，《博雅》解释为"击也"，含有刻画和制作之义；"敤首作画"，无非是指祭祀日神时在甲骨上刻画神符或记录历史事件的状态，"画"又含有操办祭品果物的意思；"首"字则明确指出这个女人作为祭司首领的重要身份。她在"神圣家庭"的激烈冲突中扮演斡旋者的角色②，而这正是祭司的重要使命。祭司和女巫就是要充当神与神、神与人以及人与人之间的信使和调停者，以便维系一个动荡不安的信仰/祭祀体系。

这样一种充满形而上意味的隐喻系统，完全是蓄意设计和编码的结果，因其复杂性和严密性，堪称中国神话史的"首席谜语"。它似乎要把世人导入世俗历史的虚假迷津。在司马迁之前，墨子和孟子等人，似乎已经读过这个文本，并且对此有所援引。而司马迁编撰《史记》，则更完整地采用了该文献所提供的"史料"，却没有意识到这是一个机智的话语圈套。鉴于史官的失误，引发了一场误读的多米诺骨牌，令所有学者都先后掉进符号的陷阱。而舜神话

① 《山海经·海内北经》："舜妻登比氏，生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。"

② （宋）罗泌《路史·后纪十一》注谓："世传瞽叟与象，每欲杀舜，其妹敤首每为之解。"

的本初语义，则被长期埋入训诂的尘土，最终变得面目全非。

三、“舜”与“赫利俄斯”的镜像关联

然而，破译出舜的神话本始语义，仅仅是全部阐释活动的开始。我有必要作进一步的追问，例如，什么是“舜”话语的国际通用形态？或者说，什么是“舜”话语的传播起源？

以【hljuns】（“赫尔君斯”）为“舜”的远古汉音，就能跃出“亚洲精神共同体”的边框，从印欧神系中找到对等的希腊拷贝，那就“赫利俄斯”（Helios），除读音接近外，人们还可以清晰地看到两者间在语法上的同一性，抑或语义上的镜像式呼应。

赫利俄斯是古希腊神话中的太阳神（古罗马神话称为 Sol），是泰坦古神许佩里翁（Hyperion）与提亚（Theia，又译忒伊亚）之子，黎明女神厄俄斯（Eos）和月亮女神塞勒涅（Selene）的兄弟，造型为身披紫袍的英俊男子，头戴有芒刺的太阳金冠，具有全视全知、洞察一切的神力，因此被称为“全视者”。祂每天驾驭四马金车在天空奔驰，以巨大的光亮照耀大地，黄昏降临苍凉的俄克阿诺斯彼岸，然后乘坐渡船返回东方。在希腊化时代（古典希腊时代之后），其神格跟阿波罗混为一谈，许多重要事迹均被阿波罗所窃取，唯有太阳车始终是赫利俄斯的独家专利，令其成为辨认赫利俄斯的重要标记。他的儿子法厄同（Phaeton）因强驾父亲的太阳车而引发车祸，丢掉了年轻的性命。这则曲折的悲剧故事，为太阳车增加了叙事的动力①。

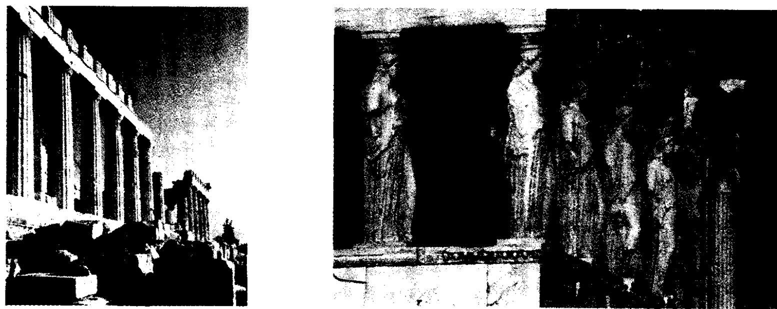


图 8-17　古希腊帕特农神庙遗址：中国神话与希腊神话之间有着惊人的对应性和相似性

---

① 奥维德：《变形记》第二章，杨周翰译，人民文学出版社 1984 年版，第 18—27 页。

用水清洗自己，因感应恩里尔的“水”，怀上了月神南纳①。

这可能是最古老的感生神话，它产生于公元前2750到公元前2500年间。除了大母神宁利尔感水而诞下南纳，如出一辙的还有宁萨的感生神话：水神恩基以自己的“水”，令大母神宁胡尔萨格（Ninhursaga，亦称宁图Nintu或祺ki），感生了女神宁萨尔（Ninsar）。这则原型神话比殷商（1600—1046 B.C.）早了1000年之久，它建构在强大的隐喻法则之上。它绝不拒绝父亲，却拒绝父亲的直接“进入”，为此，叙事者设计出一种“父”的代替物（能指），诸如“水”和“血”（精液的隐喻）、“拇指”和“足印”（阴茎的隐喻）、“鸟卵”和“果子”（睾丸的隐喻），等等。这种隐喻模式不仅为西亚神话叙事提供母题，并将成为东亚感生神话的样本。我不了解此类原型的传播方式，却知道它绝不属于荣格的“集体无意识”产物。它被移民、商贩和武士所携带，越过波斯和印度，直接在东亚生根、发育和繁殖，放射出无限迷人的光辉。

公元1世纪期间，基于一场犹太教的革命，在东亚太平洋西岸的对折点——地中海东岸上，诞生了一部伟大的羊皮书，此即《新约》的“四福音书”。据《路加福音》第一章记载，天使加百列告诉已许配给木匠约瑟的玛利亚，将有圣灵降临在她身上并受孕生子，而那就是“神的儿子”。而后，在伯利恒的小客栈里，玛利亚诞下耶稣基督。这是世界上最著名的感生故事，在剔除了男根隐喻之后，它成为一种高度纯净的神学范本。这是感生故事的巅峰，在它的顶端，屹立着耶稣基督的伟大身影。



图8-7　手持羊毛纺线、面对生命树的女神伊南娜（石板，伊拉克古乌尔城出土，华盛顿大都会美术馆藏）

然而，在中国神话谱系中，除了无父的感生叙事，人们也能发现大量毫无感生迹象，但具有父亲形象和父亲血缘的文化英雄谱系。研究者所面对的神话故事，分属于两套完全不同的上古神话叙事体系。甲系的编撰者企图从西亚

① 根据陶克尔德·雅各布森（Thorkild Jacobsen）的英译本，1987，http://piney.com/EnlilNinlil.html.

“感生神话”中获取灵感，以编织神祇和英雄传奇，而乙系的编撰者则完全相反，他们深信每个“圣人”都有其严格的父系血缘来历，并试图用本土谱系树来描述其间的血亲关联①，而后者的“实用历史主义”，正是中国神话生存的最大威胁。

表 8-2　上古圣人的父系血缘谱系

神名	神性血统	出典
黄帝、炎帝	昔少典娶于有蟜氏，生黄帝炎帝	《国语·晋语四》
炎帝、黄帝	炎帝者，黄帝同父母弟也，各有天下之半。黄帝行道而炎帝不听，故战涿鹿之野，血流漂杵	《新书·制不定》
黄帝、炎帝	黄帝者，炎帝之兄也。炎帝无道，黄帝伐之涿鹿之野，血流漂杵，诛炎帝而兼其地，天下乃治	《新书·益壤》
炎帝、祝融、共工、后土	炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处江水，生共工。共工生术器。术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二	《山海经·海内经》
共工	共工氏有子曰句龙，为后土……后土为社	《左传·昭公二十九年》
后土、夸父	后土生信，信生夸父	《山海经·大荒北经》
蚩尤	蚩尤姜姓，炎帝之裔也	《路史·蚩尤传》
黄帝、嫘祖、颛顼、	黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫘祖。嫘祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下。其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水。其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝颛顼也	《史记·五帝本纪》

① 参见赵铁凯:《若隐若现的“父亲”——汉族“血缘神话”与“感生神话”辨》，上述两个表格，亦转引自该文提供的材料，http：//blog. renren. com/share/332129950/4593252736.

（续表）

神名	神性血统	出典
黄帝、雷祖、颛顼	流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖生昌意，昌意降处若水，生韩流。韩流擢首谨耳，人面、豕喙，麟身、渠股，取淖子曰阿女，生帝颛顼	《山海经·海内经》
颛顼、祝融	颛顼生老童，老童生祝融	《山海经·大荒西经》
黄帝、鲧	黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧	《山海经·海内经》
颛顼、鲧、禹	颛顼生鲧，鲧生高密，是为禹	《世本·帝系篇》

第三节　“帝”与“天”的档案解密

一、“帝”的苏美尔身世

“帝”【teegs】在东亚经历了两次重大传播。它首先成为殷人最迷恋的神学/政治语词，遍见于各种甲骨刻辞，而后被战国和西汉年间的儒生所热烈谈论。目前传世的“五大经书”，“帝”字的出现次数，《尚书》为32次，《诗经》为24次，《礼记》为20次，《春秋》为8次，而《易经》则仅有2次。但无论如何，“帝”是商朝和儒家政治叙事的核心语词，也是黄河文明最重要的“第二神显”。

关于“帝”字起源的线索，由西方学者波尔率先提出，并得到中国学者郭沫若的支持。波尔认为“帝”的甲骨文，源于巴比伦的“✳”字符①，后者专门描述发光的神祇（Gods）和天体（Heaven），其发音为“帝歌”（dingir）或“迪摩尔”（dimmer）。这就是日神，发光天体则以太阳为主，同时也包括月亮和太阳系的金、木、水、火、土等五个行星。无论是字形还是发音，“**中国帝**”和“**苏美尔神**”都十分酷似。更值得注意的是，这一星形符号，最早出

① 郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集》（历史编第一卷）人民出版社1984版，第329—330页。郭氏观点中的不同之处，在于他坚持“蒂”最初指的是本土花蒂而非苏美尔的楔形文字，而后才被殷人借用来翻译和指代成西亚的“天帝”。

现于公元前4000年后，而在公元前3500年左右被楔形文字所刻画，形成由边缘向中心收缩的楔形线条。殷人的甲骨文不仅克隆了“帝”字符的米字结构，还精密复制了这种楔式形态（“✳”、“✳”）。正是这种忠实的克隆，帮助人认明了这个符号的血缘和来历。跟“帝”彼此对偶的是另一汉字是“禘”【deegs】，作为“帝”字的衍生物，它专指对神的祭拜仪式。



	MEANING	OUTLINE CHARACTER, B. C. 3500	ARCHAIC CUNEIFORM, B. C. 2500	ASSYRIAN, B. C. 700	LATE BABYLONIAN, B. C. 500
1.	The sun	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
2.	God, heaven	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3.	Mountain	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
4.	Man	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
5.	Ox	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
6.	Fish	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

图8-8　左为苏美尔印章上大神马尔杜克杀死妖怪的造型，在神的两边各有一个“✳”字符（纽约大都会美术馆藏）；右为苏美尔楔形文字在不同时期的演变过程（作者不详）

苏美尔人称日神为帝歌-乌图（Dingir-Utu），而称月神为帝歌-辛（Dingir-Sin）。埃兰人则称之为坦鲁（Tanru），此后，天体崇拜即以这两种“语词镜像”为原型，呈放射状蔓延，向全球范围扩散，进入亚述、印度、伊朗、赫梯人、凯尔特人和罗马人的神话之中，成为各地神话的核心语词。

源于埃兰的“坦鲁体系”（Tanru System），在亚洲和欧洲各族蔓延并复制之后，形成一个庞大的帝字语族：亚述语Tanru——天体（heavenly body）；古雅利安语Dyaus——天神（god of heaven）；印度梵语Tara——明星（star）；赫梯语Tara——天灯（heavenly light）；凯尔特语Taran——雷神（god of thunder）；盎格鲁-撒克逊语Thunder、帕米尔语Tan-

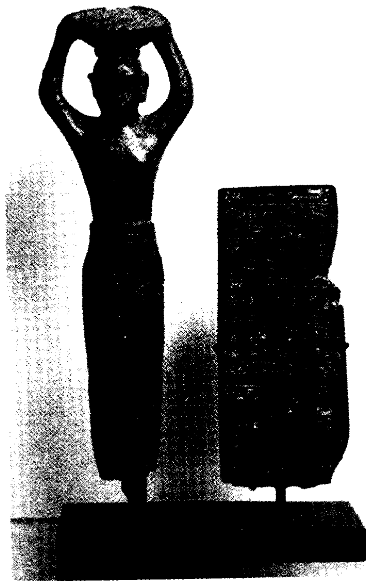


图8-9　乌尔国王阿玛尔·辛的宝藏（2113—2006 B. C.），石板为由上至下共出现了七个楔形字“帝”✳（摄影：Sumerian）

舜和赫利俄斯都是日神，两者都被描述为一个刺目耀眼的光源。舜的复杂性还在于，他不仅是一个“光耀显著”的形象，而且还是这种灼热光线的后果——他的黑皮肤刚好证实了这点。这种自我相关性和自我缠绕，是一种典型的镜像叙事效应，它反证了舜和阳光的密切关联。

舜是尧的继承执行者。对地神尧的研究表明，祂的众多神格中的一部分，体现于“晓”字之上，这是拂晓太阳的世俗形态。舜的明亮性表明，他应当是正午的太阳，他对尧的权力接管，无疑就是午日对旭日的接管（参见第六章关于尧的叙述）。在希腊方面，赫利俄斯之父许佩里翁（Hyperion）充当了尧的角色。这个词的原意是“往上升的”，象征着初升时刻的太阳，但因是地神盖亚的儿子，所以像尧那样带有地神的特征，便是理所当然的事情。

舜的妹妹“敤首”是女巫师和祭司长，而赫利俄斯的女儿喀耳刻（Circe）是另一著名的女巫，精擅魔法与符咒[1]。希腊神话中还有两个缪斯女神——卡利代佩（Calliop）和克利俄（Clio），与喀耳刻源于同一个神话词根，那就是希腊语“gram”，其语义的表征物（铁笔与书板）和主司历史的克利俄的表征物（书箱或莎草纸的手稿）同时得到证实。这个“gram”的音位标记“G”，与“敤首”的音位标记完全一致，同样，喀耳刻的“书写”语义，与“敤首”一词的“作画”语义，也毫无区别。这足以表明，“喀耳刻”与“敤首”两词所指的是同一位女神。

据《山海经·大荒南经》称，舜的儿子“无淫”降临到一个叫“𢧀”的地方，建立起巫师的王国，那些巫师们从不耕织，却衣食富足，禽鸟野兽安居乐业，歌舞而聚（这显然是其巫术力量的某种显现）。无独有偶，赫利俄斯的后代亦多擅长巫术，除了喀耳刻，他的另一女儿帕西法厄（Pasiphae）也精于巫术，这一血统甚至延续到他的孙女美狄亚（Medea）身上，这个女巫的复仇故事，以后成为欧里庇得斯、塞内加、高乃依等十几位欧洲作家和音乐家笔下的重大题材。美狄亚的母亲是巫女的保护神赫卡忒（Hecate），女巫喀耳刻是她的姑妈（有时是她的姐妹）。所有这些血亲关系，不仅令美狄亚成为希腊神话中最著名的“敤首”，而且使赫利俄斯家族，成了古希腊女巫运动的重镇。

作为舜的两位妻子，“女英”和“娥皇”因丈夫之死而痛哭不已，泪水溅

---

① 《变形记》第十四章，第118页。

在湘江边的竹林，化为竹上的深褐色斑点，后人称为“湘妃竹”[1]。而在希腊神话方面，赫利俄斯有过五个女儿，由于其兄弟法厄同致祸摔死，祂们在厄里达诺斯河上失声痛哭，被神化为白杨树，而眼泪则化为半透明的琥珀。

“女英”和“娥皇”以后因渡湘江溺死，化为水神。滔滔流水和江上风雨，是祂们的痛苦心情的著名象征；而在希腊，白杨树叶的沙沙之声，则成了赫利俄斯女儿们的永久叹息。

尽管存在着某些“语词”上的微妙差异，但上述两则神话的“句式”却完全一致，它们可被标记为下列公共模式：（夫或兄）因驾车巡视而死亡——（妻或妹）在河岸哭泣——眼泪发生变形（色斑或琥珀）——人发生变形（水或树）——悲苦心情的声音形态（风雨声或树叶摇曳的声音）。

所有这些神话比较研究足以表明，“舜”与“赫利俄斯”是同一个神祇，或者说得更确切些，起源于同一个更为古老的神话原型，这原型是神话话语的全球母本，从它里面派生出了大量彼此面貌近似或不近似的区域子本。如果以“H”这一音位词根为辨识标志，还能从印欧语系中找到“舜”和“赫利俄斯”的另一些活跃变体。

四、“舜”名：从“H”到“S”的转换

由于现代音系学的进展，舜的发音在“H”和“S”间滑动的现象，得到了令人鼓舞的解答。不吐气轻擦音【h】（【H】），跟其他不吐气轻擦音，都是同一音位的不同变体，在不同语境中，它们会发生彼此间的位移，正是由于这个缘故，“舜”的上古音是【hljuns】，而到了中古时期（唐宋以降），便悄然转为【shun】音[2]。这是一个音位词根从H向S滑动和变异的典型案例。但就在变音的同时，S作为一种音位变体，仍旧保持着H词根的神话语义，也就是说，尽管词头音素发生了变化，日神还是日神自身。它坚守着自我的初始神格，从未发生过内在的动摇，犹如《列女传》里的贞妇。

---

① 刘向：《列女传·有虞二妃》：“有虞二妃者，帝尧之二女，长曰娥皇、次曰女英……舜既嗣位，升为天子，娥皇为后，女英为妃……天下称二妃……舜之涉方，死于苍梧，号曰重华，二妃死于江湘之间，俗谓之湘君。”郦道元《水经注·湘水注》：“大舜之涉方也，二妃从征，溺于湘江，神游于洞庭之渊，出入于潇湘之浦。潇者，水清深也。”《楚辞·九歌·湘君》洪兴祖补注：“尧之长女娥皇为正妃，故曰君，其二女女英自宜降曰夫人也。”《初学记卷八·竹》引张华《博物志》：“舜死，二妃泪下，染竹即斑，妃死为湘水神，故曰湘妃竹。”

② 参见《广韵》和《平水韵》。舜的今音，是对中古音的忠实传承。



图 8-18　左为希腊日神赫利俄斯的大理石头像（图片来源：维基百科），右为印度科纳克神庙里的日神苏利耶（旧金山亚洲艺术博物馆藏）

这一在民族时间轴线上出现的 H—S 音位滑移，也在世界体系的广阔空间里普遍发生。如“太阳”一词，在希腊语是“Helios”，到了拉丁语中则变形为“Solis”。而同一个太阳神，在埃及分别叫作朝阳赫普尔（Hepr）、鹰头神霍尔（Hor，表记为伸展双翼的日盘）、神格暧昧的鹰头神荷鲁斯（Horus，跟日神拉结合时成日神），以及苍天女神哈托尔（Hatohr，太阳的母亲），在纳尔特史诗中叫作胡尔（Khur，太阳神），在西伯利亚鄂毕河流域神话中称之为霍塔勒-埃克瓦（Khotal-Ekva，太阳神和白昼的化身）。在阿卡德，H 转换为 S，日神被称为“沙玛什”（Shamsh），在西闪族神话里叫“沙姆舒”（Shamshu），在胡里特神话中叫“希米盖”（Shimige），在也门神话中为“莎姆斯”（Shams），在罗马神话里则再次转成“索尔”（Sol），到印度神话里称作“苏利耶”（Surya），在南美印第安神话中叫“苏埃”（Sue）。

这种 H/S 标记在同一音位内的互相滑移，改变着日神的“姓氏”，并造成了对日神的全球同源性的判断障碍。此外，一些日神在漫长岁月中丧失其原有的音素记号，以致它们之间的“亲属”和“血缘”关系变得模糊不清。但人们终究还是发现了它的秘密，如同大地之神“鲧”所给予的暗示那样，人们将最终意识到，几乎全世界所有的民族，都曾信奉过同一个伟大而明亮的**异乡神**，并用同一个语音呼唤祂的英名。祂是人类的共同遗产，无论哪国的种族主义者，都不能擅自将其据为己有。

第五节　揭开“冥”的神秘面纱

关于殷契和周后稷的叙述，我已在第五章里有过初步的讨论，而本处将探讨一个更为困难的话题，那就是“冥”的存在。据《国语·卷第四·鲁语四》记载：“商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。”但冥却从未被史家、文学家和批评家所记载与谈论，仿佛遭到了彻底蒸发。祂是东亚神话史上最大的失踪者。必须感谢“现代性”理念，它改变了历史叙事的游戏规则，将地狱及其统治者重新带回到我们面前。

一、冥王的世界性家族

在所有的上古文献中，最引人注目的场所无疑是天堂，它容纳了人类关于乌托邦的全部想象——无须劳作就能丰衣足食，人们过着富足和无忧无虑的生活，甚至无须饮食、穿衣和睡眠，没有匮乏、雨雪、黑暗、寒冷、暑热、虚弱、痛苦、眼泪、衰老、疾病和死亡。布鲁斯·林肯宣称，天堂就是对人间一切不愉快的否定①。而富于戏剧性的是，冥界遵循的是一条跟天堂完全相同的原理。在大多数上古神话中，冥界从一开始就反射着天堂的境况，成为后者在地下的一个精确镜像。



图 8-19　冥王哈迪斯和三首犬（图片来源：维基百科）祂象征大地复活、生命重生和丰产

这方面最清晰的例证，是吠陀神话中的阎摩（Ya-ma，又译为阎罗、夜摩、焰摩、琰摩和夜摩天王等），他跟人祖摩

① 布鲁斯·林肯：《死亡、战争与献祭》，晏可佳译，上海人民出版社 2002 年版，第 37 页。

奴（Manu）形称对偶，俨然是后者垂挂在冥界的倒影。他自愿迎接死亡，以便为人类找出通往冥界的安全道路，由此成为第一个死去并抵达冥界的凡人，并成为所有死魂灵的统治者。阎摩是日神苏利耶的儿子，同时也是摩奴杀死兄弟将其作为祭品的结果。这意味着人类的死亡起源于对神的献祭。而后，死者自身转化成为神灵，并开始接受后一轮死者的献祭。但阎摩并非神明，而仅仅拥有一个国王的称号，这意味着他掌控了死者的王国，拥有盛筵、光明、美丽和幸福等各种事物。阎摩就这样在自己的围场里重构了另一个天堂[①]。但在以后的历史进程中，人类对死亡的畏惧，开始强力干预冥界叙事的逻辑，修改了它的语法，迫使其转向阴森可怕的风格。

神话史中的地下神祇，可以大致分为以下几种位格：①死神，决定人的死亡；②冥神，主司冥界和管理亡灵；③判官，亡灵的审判者，负责探查亡灵生前的功罪并进行审判，决定其是否接受奖励或惩罚；④其他辅佐成员，如冥河的艄公、守门人和看门狗，等等；⑤冥地，也即地下空间、全体冥神家族及其亡灵的居住地，更包括该空间内部的建筑及其构件，如冥河、冥桥、冥府及其大门，等等。这种空间事物跟现世中的丧葬布局，具有严密的对应关系。例如，在印度神话中，死者必须涉冥河才能抵达冥界的彼岸，而在现世生活中，印度人盛行恒河水葬，即把尸体直接投入水里，令其漂流到冥界。这一细节无疑是民俗对神话的直接映射。

在许多神话中，冥界时常会跟冥神本身混同起来，例如在苏美尔神话中，冥地库尔努吉阿（Kurnugia，意为“永不回返之地”）总是被人格化为“大地夫人”，而与冥界女王阿拉图姆相混。苏美尔“冥界”还有一个更为正式的名称——“阿普苏”（Apzu，Apsu），意为“流着清冽泉水的地下湖”。作为“淡水深渊之神”的阿普苏，被水神恩基监禁于地下直至死亡，而后才化身为冥界。仅仅在苏美尔神系内部，就有两条截然不同的转型路线——要么由冥界变成冥王，要么由冥王变成冥界。

在冥界神话的书写方面，希腊人显示出前所未有的天赋，它的分类甚至远远溢出了它的实际需求，该家族成员除了冥王哈迪斯（Hades）和冥后珀耳塞福涅（Persephone）以外，还有死神达那托斯（Thanatos）、鬼神刻瑞斯（Ceres）、幽冥和魔法女神赫卡忒（Hecate）、负责冥界引渡的神使赫尔墨斯（Hermes）、冥河渡神卡戎（Charon）、冥王的牧人墨诺提俄斯（Menoetius），以及

① 布鲁斯·林肯：《死亡、战争与献祭》，晏可佳译，上海人民出版社2002年版，第58页。



图 8-20 壁画上冥河艄公卡戎引渡死者的场景（卢卡·佐丹奴 Luca Giordano 绘制）

把守地狱大门三头狗刻耳柏洛斯（Cerberus），等等。没有任何一种神话，拥有如此庞大的神鬼军团。而在大多数神话里，四种位格往往分化不全，而堆积在同一个神祇身上。这就是大多数冥神的命运，祂们似乎注定是孤独的，并注定要居住在北方的极寒地带，暗示着地狱的极限温度。

依照神名音素标记的法则，可以按图索骥找到冥（上古音【meeŋ】）在西亚的祖型，那就是玛美图（Mametu，亦称玛米图 Mamitu）。在阿卡德神话（2371~2191—2191 B. C.）中，是长有山羊头的冥界女神，冥王涅伽尔（Nergal）的妻子之一[1]，而在西闪族神话里，祂被称之为木图（Mutu），是死神、冥神、混沌之神、干旱和歉收之神，祂的特征是超级巨大——上唇接天，下唇接地，舌头可以直接舔到星辰。而在埃及神话，由于冥神另有其人，故祂摇身

① 涅伽尔，原本为战神、远射之神和霍乱之神，又称埃拉 Era，与火星和射手座有着密切的关联。在相关的神话传说中，他强娶了伊南娜的姐姐、本来的女冥王伊尔卡路拉为妻，由此成为冥界之王。

变成了太阳神瑞的女儿，正义女神玛特（Maat）。埃及人死后，其心脏将被玛特置于天秤之上，与鸵鸟羽毛相比，借此衡量其所做好事与坏事的比例，并作出奖赏或惩罚的决定。从玛特引申出木乃伊玛密（Mummy），也即脱离了灵魂并被防腐的肉身。

从西亚的信仰起点出发，冥神还形成一个庞大的欧洲家族。祂在古罗马神话里被称为摩耳斯（Mors，夜神的儿子和睡神的兄弟），并派生出亡灵马涅斯（Manes）；在爱尔兰神话中，祂成为幸福岛上的阴间之主马南南（Manannan），在芬兰神话中成为阴界之主马纳拉（Manala），以及冥界精灵马希斯（Maahis），后者为人形，容貌丑陋，一只脚掌向后（《山海经》称其为反踵人）；在斯拉夫神话中成为妖魔，死亡和瘟疫的化身马拉（Mara），在格鲁吉亚神话中成为来自地狱的恶鬼玛茨利（Matsli），而拉脱维亚神话中由亡故的祖先幽灵幻化而成的精灵玛亚斯·昆格斯（Majas Kunges）。

这场死神自我繁衍的链条，甚至延续到了遥远的美洲。在美洲印第安人阿尔刚昆族的语言中，玛尼头（Manitou）意指居住在物质之内的灵魂力量，或是泛指一切非人形的灵魂体；而在阿兹特克神话中，米克特兰（Miktlan）就是冥界，也即由死神米克特兰捷库特利（Mictlantecuhtli）和他的妻子 Mictlancihuatl 所联手控制的世界。Mictlantekutli 意为米克特兰的主宰，其造型为骷髅或长着骷髅头的人，与蝙蝠、蜘蛛和猫头鹰之类的黑夜动物为伍。



图 8-21　印度冥神阎摩铜像：晚起的印度教改变了阎摩的冥王神格，而将其转变为性格更为阴郁的死神

人们还可以看到冥神在“亚洲精神共同体”中的一些繁殖踪迹。穆卢阿·萨泰涅是东印尼韦玛勒人的死亡女神，她逼迫凡人穿越九级螺旋状迷宫前去朝拜，但这迷宫却是死神的象征，在其尽头，死神把成功的穿越者变成死人，而把失败的穿越者变成精灵或兽类。死神的裁决是神话叙事链的最后一环，因为它确定了世界的秩序。在判决执行之后，女死神便动身去一座岛上，成为亡灵的主宰。每当一位亡灵来到冥地，祂就相应地分娩出一名婴儿，以此捍卫生

与死的世间平衡[1]。这是所有冥神叙事中最具思辨性的一种，其间隐含着对死亡的深刻的哲学谜思。

在印度神系里，阎摩最早出现于公元前2000年左右的吠陀经典。《梨俱吠陀》形容阎摩居住在天界的乐土，人的亡灵都要前往该地觐见。这是一种温存的开端，但在其中已经隐伏着某种危机，那就是阎摩的使者——两条四眼恶犬的存在。它们毛色黝黑，鼻孔极大，贪得无厌[2]，在人间巡游，一旦发现有人濒死，便会将其灵魂带往天界。温存的阎摩和凶恶的冥犬，从一开始就构成了冥界的双重特征，它像一枚阴郁的种子，预设了凶险的未来。到了晚期的印度教神话里，阎摩果然受到冥犬性格的侵蚀，出现了剧烈的转型，由一位公正和自我献身的国王，变成性格阴郁的死神，甚至其驻地都由明亮的天界，移至恐怖的地狱。所有在世间造有恶业的凡人，死后都将堕入黑暗的领地，面对阎摩的严厉审判与酷刑[3]。

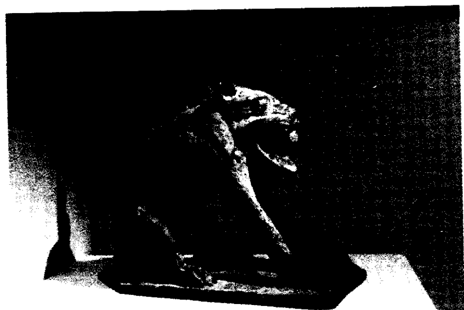


图 8-22 镇墓兽，冥王恶犬的中国变体（彩陶，北魏到北齐，公元6世纪中晚期，纽约大都会美术馆藏）

二、中国文化中的冥王禁呼现象

无论在美索不达米亚，还是在埃及、波斯和印度，冥王都是必须予以高度重视的神祇。在西亚，它甚至与天神和海神并列为三大主神之一，具有令人敬畏的强大神力。在商代（1600—1046 B. C.），“异乡神”冥虽然一度被帝国所“郊祭”，却在此后的历史文献中变形，在加入一堆形容词之后，分裂为几个近似的位格，并最终丧失了自己的主体。

---

① 《世界神话词典》，第1037页。

② 《梨俱吠陀》X14，对阎摩的赞颂，载魏庆征编：《古代印度的神话》，北岳出版社1999年版，第60页。

③ 在苏美尔-阿卡德神话中，冥王和冥界从一开始就呈现出令人惊骇的恐怖气息，这跟印度神话截然不同。

第一位格“青冥”，这个词代表苍天①；第二位格“北冥”，代表位于北方的大海②；第三位格“玄冥”，这是所有冥词家族中最庞杂的支系，在该语词的麾下，再次延展出八种以上的语义或次生位格：

（1）代表水神。《礼·月令》：其神玄冥。注曰：少皞氏子曰修，曰熙，为水官。《左传·昭公十八年》：“禳火于玄冥、回禄。”杜预注：“玄冥，水神。”汉张衡《思玄赋》：“前长离使拂羽兮，委水衡乎玄冥。”

（2）被解释为冬神《礼记月令》：“（孟冬、仲冬、季冬之月）其帝颛顼，其神玄冥。”《楚辞·九叹远游》：“就颛顼而陈词兮，考玄冥於空桑。”王逸注：“玄冥，太阴之神。”《史记·乐书》：“汉家常以正月上辛祠太一甘泉……使僮男僮女七十人俱歌。春歌《青阳》，夏歌《朱明》，秋歌《西皞》，冬歌《玄冥》。”唐李白《大猎赋》描述称：“若乃严冬惨切，寒气凛冽，不周来风，玄冥掌雪。”元代张可久《一枝花冬景》套曲则形容说：“玄冥不出权独占，青女三白势转严。”

（3）代表北方之神。《汉书扬雄传上》：“帝将惟田于灵之囿，开北垠，受不周之制，以终始颛顼、玄冥之统。”颜师古注引劭曰：“颛顼、玄冥，皆北方之神，主杀戮也。”清代徐昂发的《雁门关》诗也写道：“玄冥操斗柄，制此天北戒。”

（4）代表雨神。应劭《风俗通·祀典·雨师》：“狰狞巨兽，全身生有骨刺。是为玄冥。”

（5）代表肾神，又为丹田穴的异名，这显然是道教的作为。《黄庭内景经·心神》称：“肾神玄冥，字育婴。”梁丘子注：“肾属水，故曰玄冥。”气功术语。肾神名。

（6）代表阴间和九泉。汉代赵晔《吴越春秋·勾践伐吴外传》称：“吾复入，恐不再还，与子长诀，相求于玄冥之下。”《太平广记》卷三二引南朝宋刘义庆《幽明录·阮瑜之》：“父死归玄冥，何为久哭泣？”唐人鲍溶《苦哉远征人》诗写道：“李陵死别处，杳杳玄冥乡。”

（7）代表幽暗。《说文》解释冥为“幽”义，又引申为“暗”和“昏晦”之义。《前汉·五行志》：其庙独冥。《诗·小雅》：“无将大车，维尘冥冥。无思百忧，不出于颎。”

---

① 《玉篇》：窈也，夜也，草深也。又青冥，天也。

② 《庄子·逍遥游》：北冥有鱼。《正韵》通作溟，故亦有“南溟”之说。

(8) 表达深远幽寂之义，道家用以形容“道”，作为万物“独化”的境界。《庄子·大宗师》:“於讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥。”郭象注:“玄冥，所以名无而非无也。”成玄英疏:“玄者，深远之名也；冥者，幽寂之称。”《庄子·秋水》:“始於玄冥，反於大通。”成玄英疏:“玄冥，妙本也。”

上述所有语义，都是对核心语义缺位的一种补偿。它们是冥神的一些分项属性，环绕轴心而舞蹈，却始终未能直指轴心本身。这其间无疑存在着一种古怪的规避制度，显示冥在商周两朝都是被禁呼的大神。祂过于强大，令人敬畏，并坚定地站在死亡一边，以致人们不敢直接喊出祂的名讳。“幽暗”一词，不仅是对冥府场景的想象性描述，而且也是对其名字禁呼性的一种重要暗示。这长期的禁呼，最初引发的是关于冥的失语，而最终却制造了严重的误读和遗忘。

冥作为地狱和大地的子宫，是恐怖母神的历史性象征。它是母亲用来制造死亡的容器[①]。在先秦乃至汉代，冥王跟印度的原型不同，似乎一直以女性的造型出现。因而在阴阳五行系统中，它必然要跟阴性、水和北方密切对应。在战国和两汉出土的帛画和砖石刻像上，冥神悄然而立，仿佛是一尊宽厚仁慈的母亲塑像，缄默地护卫亡灵及其在世的家眷，却被普遍地跟“西王母”形象混淆，以致她始终处于“无名氏”的可笑状态。正是后世学人的严重误读，加剧了中国人对冥的“遗忘”。



图 8-23　冥王画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

冥神的视觉图像，似乎从未现身于鼎器之间，它的高度隐匿性，令人疑窦丛生。但冥的另一位代表“饕餮”，却以令人难忘的恫吓表情，长期驻扎在各种鼎器的表皮上。人们被告知，“饕餮”代表着凶暴、吞噬和夺人性

① 埃利希·诺依曼:《大母神——原型分析》，第 158 页。

命的语义，而这正是死神属性的另外一面。作为冥神家族的重要成员，它数量众多，大肆享用着国王和贵族的献祭，却从未进行必要的自我指陈。这种情形，强化了冥在东亚地区的幽暗性征。

冥的晚期造型，被世人跟龟蛇相混起来。一种叫作“玄武”的神兽就此诞生了，它是龟和蛇的组合，其造型为蛇盘踞在龟背上。这是所有神兽中最为古怪的组合，因为这两种两栖的灵物，并未彼此融为一体，而是形成一种松散与临时的联盟，仿佛随时可以分离和各奔东西。而造成这种状况的原因，在于所谓“玄武”的本相，就是两个各自独立的灵物——“玄”【$g^{w}een$】和“武”【maʔ】。其中“玄”代表神龟，是沟通冥王与人间的使者，它跟殷人最热衷的龟卜事务密切相关。龟卜，就是请神龟到冥地去求问冥王，并带回秘密的答案，再以卜兆的形式向国王展示。“武”则代表匍匐在龟背上的灵蛇，跟希腊冥王的四眼狗相似，它要扮演冥王的宠物和护卫的角色。但在此后的演绎中，它们被重新组合起来，分别代表雌性（龟）和雄性（蛇），并成为世间性爱的象征①，与此同时，它们也因发音跟“玄冥”接近而彼此相混起来，成为丧失形象的冥神的视觉替代物②。



图 8-24　东汉墓门画像石——两扇通往地狱或永生的大门及头像（以神兽衔环辅首为标记，四川省博物院藏）

冥在东亚的命运大致就是如此。冥是人类在另一世界里的伟大国王。但误读和禁呼导致了祂的失踪案。冥就此沉睡于东周和两汉的动荡时代，被西王母和那伽蛇的形象所取代（参见本书第五章和第八章）。而祂的第二次苏醒，是在魏晋和隋唐时代。时逢印度佛教全面涌入，犹如一场盛大的精神节日。异乡神阎摩在印度由冥神转为死神，在被称之为“阎摩王”（梵语 Yama-raja）之后，跟随佛教一同进入中国，被汉人译为

① 《文选》卷十五张衡《思玄赋》曰：玄武宿于壳中兮，腾蛇蜿蜒而自纠。李善注：龟与蛇交曰玄武。《周易参同契》：关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑，雄不独处，雌不孤居，玄武龟蛇，蟠虬相扶，以明牝牡，毕竟相须。

② 《后汉书·王梁传》：“赤伏符”曰：王梁主衡作玄武。李贤注：玄武，北方之神，龟蛇的合体。《后汉书·王梁传》又云：玄武，水神之名。《重修纬书集成》卷六“河图帝览嬉”：北方玄武所生……镇北方，主风雨。

"阎王"或"阎罗王"等①。借助佛教获得新生的冥王，从禁呼制中解放出来，成为黑暗地狱的主宰，以及地下神圣审判制度的公共象征。祂负责统领阴间诸神，对世间的善恶进行总体性清算，并予以公正的奖惩。在跟佛教的轮回教义结合之后，冥神的力量变得更为强大。对那些在贪欲中打滚的世人而言，祂的存在，就是最严厉的警告。

第六节　萨满与麻葛：从巫师到祭司

SA（Saman）与MA（Magi）可能都是非洲巴别神系的重大发明。但鉴于年代过于久远，还没有足够的证据去加以指认。但它无疑是非洲移民携带神话走遍全球的最好证据，因为全世界各个古代文明，都已戏剧性地发现了这两个大词的踪迹。大多数巫师的SA，往往会跟代表祭司的MA（如Magi或Mage，中译麻吉或麻葛）结为联盟，组成典型的Saman词根，成为全球泛萨满教的语言标记。在一些民族语言中，Saman或Shaman甚至仍然保持着神媒的语义，但在另一些民族语言中，它却发生令人惊异的转义，变得不可思议起来。

一、"萨"的演化路线

萨（SA）的目前可以上溯的最早源头，是美索不达米亚文明。在乌鲁克城（Uruk，约3400—3100 B. C.），祭司被称为"三噶"（Sanga），这是国际文献中关于SA的最古旧记录，在非洲之后，它可以被视为所有祭司和巫师的祖先。在这个语词中，SA代表人与神沟通的神秘力量②。

在美索不达米亚文明衰亡之后，SA演化分为两个支系，一个是希伯来支

① 阎罗——译阎摩、夜摩、耶摩、焰摩、琰摩、剡魔和琰魔，在佛教典籍中还被译作双、双世、平等、缚、深恶胜业，遮上、可布众，静息和深能静息等。印度教在焰摩Yama一词之后，再加王raja的后缀，构成Yama-raja，多译为焰摩王、阎罗王、阎王魔、或称阎摩罗社、焰摩逻阇、阎魔罗和阎魔罗王，进而简称为阎王、剡王，或按语义转译为焰摩天和死王。

② 《不列颠百科全书》"萨满教"条称：萨满教名称来自通古斯——满语"萨满"（šaman）一词，此名词由动词的"萨"（ša）（知道）构成。这样，"萨满"照字面讲意为"无所不知的人"。富育光《萨满教与神话》认为：在满语、赫哲语、锡伯语、鄂伦春语、鄂温克语中，"sa"、"za"等音的词根，都是"知道"的意思。在满族著名民间史诗《乌布西奔妈妈》中，就有对"萨满"的解释，认为"萨"即"晓彻"之意。上述解释都把萨满指认为沟通人与神的中介者。

系，它包括前圣经时代的魔鬼撒麦尔（Sammael）、希伯来先知和最后一位士师，曾立大卫为王的撒母耳（Samuel）、犹太教堂的执事夏马斯（Shamas）、犹太教中的替罪羔羊萨克派葛特（Sacpegoat），等等。进而在基督教中演化为圣人、哲人或德高望重的长者萨格（Sage）、圣人赛提（Saint）、救星和救世主萨维尔（Savior，Saviour），继而在伊斯兰教中演变为天使和先知以撒（Isa）、弃俗修行的高人山陀（Santon）等。

另一个是古印欧支系，它拥有波斯萨姆人的始祖和勇士萨玛（Sama）、摩尼教中大明神的使者、创造了原人的善母（Shanmu），印度教和佛教的修行者沙门（Sramana）、苦行高僧撒督（Sadhu）、寻求开悟和真理的人撒哈卡（Sadhaka）、主持祭祀的月神或仙酒苏摩（Soma）、伟大的圣者释迦牟尼（Sakya Muni）、修行的入定境界撒马提（Samadhi）、恢复自己累世记忆并获得无上正等正觉的境界——三藐三菩提（Samma Sambuddha）、佛教、印度教和苯教的神山须弥山（Sumeru）、吠陀经中用以咏赞的专门经书《三曼吠陀》（*Samaveda*）、印度教中的圣典和经书《萨斯陀拉》（*Sastra*），等等。

进入中国的“萨”，在汉语中被称之为“煞”，其本义为凶神恶鬼，又指亡灵或人死后的魂魄。康熙字典引《集韻》，释义为“杀”（杀死），应当是由“凶神”一词推出的逻辑后果。跟印度萨相比，这种“中国萨”犹如一种反面的镜像，突然转向了凶神、杀害和死亡的一面。这种语义的高度对立，显示“中国萨”可能并非来自印度，而是跟希伯来文明，也即源于前圣经时代的魔鬼“撒麦尔”（Sammael），有密切的渊源关系。

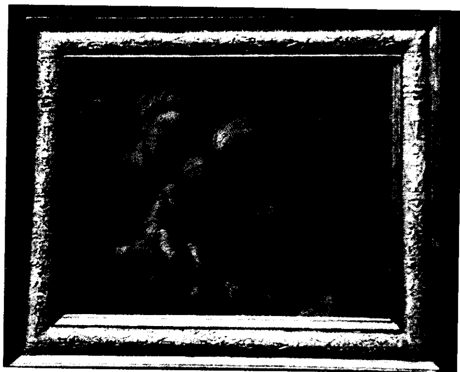


图 8-25　《崇拜耶稣的麻吉》（油画，作者：安德烈·门塔格纳，Andrea Mentagena，1431—1560 年，意大利，洛杉矶盖蒂美术馆藏）

在更为古老的南方族群里，萨坚守着善神的本性。在水族中，萨（Sa）是水稻神和雨神，在侗族，萨姆（Sam）是始祖母神，在西边的藏族那里，萨布达（Sabdag）主宰大地的女神，而这种 SA 的正面性，显然 SA 经由印度地区向东扩散的后果。巫师教随着移民北上之后，在通古斯地区形成 Saman 或 Shaman 的神学仪式，并扩散到整个亚洲北部、乌拉尔山、阿尔泰

山、北极（爱斯基摩人）和南北美洲（印第安人）等广泛地区，形成“泛萨满教”的世界联盟。

二、“麻”的演化路线

跟萨（SA）严密对应的“麻”（MA），有着自己独立的演化路线图，但它的起源要远晚于“萨”，仿佛是古老 SAMAN 一词分解后的结果。这意味着，“麻”原先可能是“萨”主体上的一个后缀式部件，而在传播过程中发生脱落或分离，进而走上独自演化的道路。这情形大约发生于古印欧人向南扩张的时代，因为目前所能找到的最早的“麻”词，就是一个古波斯语——麻吉（Magi，复数 Magus），此词意指智者和贤人。在古波斯时代，只有通晓哲学、占星学，同时又身为袄教祭司，才有资格被冠以这个神圣称号。从这个语词中派生出阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）、摩尼教的创始人摩尼（Mani）、印度神话中人类祖先摩奴（Manu）、印度教里的宗教领袖和圣雄马哈里西（Maharishi）、圣人或苦行僧穆尼（Muni）、印度教和佛教密宗所设置的坛城曼荼罗（Mandala），以及先圣传下的咒语和祷文曼荼罗（Mandala）等等。

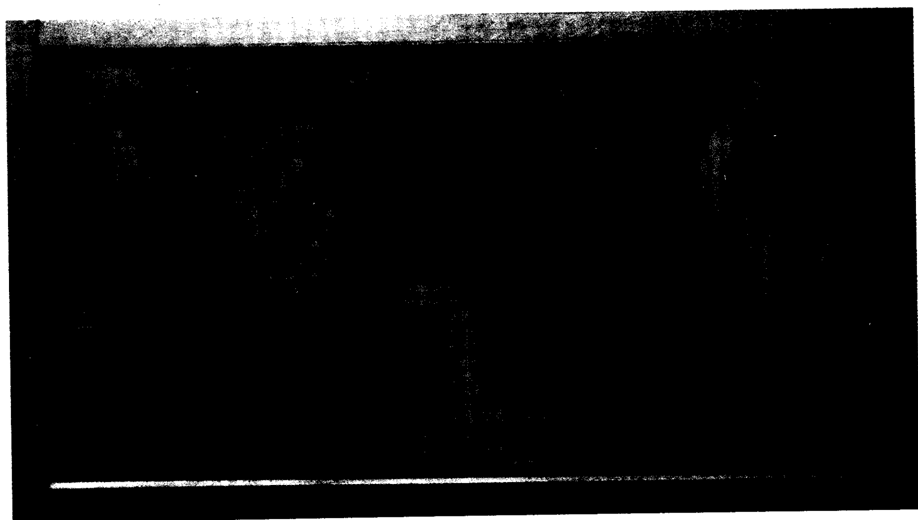


图 8-26 “麻吉的崇拜与圣安东尼·阿博特”（Saint Anthony Abbot），油画，约 1390—1410 年，关于麻吉朝觐圣母和基督的历史性描述［作者：弗兰科·弗莱密许·玛斯特（Franco-Flemish Master），1400 年间活跃于勃艮第地区，洛杉矶盖蒂美术馆藏］

在希伯来语中，“麻”化育出一系列神学大词，如犹太先知弥撒亚（Me-ssiah）、大师（Master）、基督教（天主教）的礼拜仪式弥撒（Missa）、人神之间的传讯者（Messenger）、沟通两个世界信息的灵媒（Medium）、修道士、僧侣和佛教中的和尚（Monk）、先知与魔法师（Magus）、中世纪最著名的魔法师和预言家梅林（Merlin）、魔法（Magic）、炼金术传说中的仙丹（Magistery）、康复按摩（Massage），等等。

中国南方楚地，作为泛印伊文化区，接纳了这种“麻神学”的指导，并发育出本土的政治称谓，如楚国祭司的姓氏“芈”（今音 mi，上古音【meʔ】）、神鬼与人沟通的中间人（灵）“禖”【mɯɯ】、作为女巫的“巫”【maʔ】（男巫称“觋”），等等。此外，“莫敖”【maag-ŋaaw】系楚国的高级官职，怀疑就是祭司之职的楚语称谓，但该职也时常承担司法审判和带兵的使命①。这个语词最初似乎指向祭司，而最终却转向了巫师，这是发生于楚地的一个特例，它制造出一种语词认知的动乱，而令中国学者丧失辨识能力。

三、“萨”与“麻”的功能分野

在某种意义上，MA 的语义最终倾向于祭司、智者、贤人、教师和智性训练，而 SA 词根的语义则更倾向于巫师、巫术、魔法、咒语、通灵者和舞者②。这可能是最初的界别，它们分割了两种完全不同的神职。这对人类史上最光辉的语词，就此照亮了数千年的幽暗文明。

祭司和巫师的形而上区别在于：①祭司（中国古籍称“祝”、“宗”和“史”等）属于国王和贵族阶层，他们的使命就是介入政治，并为王室的统治寻找宗教合法性。而巫师（萨满）则属于民间和大众，在祭司和巫师共同出现的场合里，祭司的地位通常高于巫师，而成为众巫的领袖；②祭司的主要活动场所在城市，巫师的主要活动场所则在乡村；③祭司跟日神、智者、理性（入神）、事实和历史主义相关，而巫师跟酒神、舞蹈、迷狂（出神）、超验、幻觉、梦启、奇迹和神秘主义相关；④祭司是识字者和书写者，早期多制订神

---

① 楚国祭司阶层以芈为姓，而国君以熊为氏。从楚武王熊通（鲁桓公十一年，即公元前 701 年）开始，楚国又设增高级官职“莫敖”，此即祭司“麻吉”或“麻葛”的楚音。参阅饶宗颐：《穆护歌考——兼论火祆教入华之早期史料及其对文学、音乐、绘画之影响》，载《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社 1999 年版，第 82 页。

② 《清文总彙》释萨满为“巫人”。《说文解字》称：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。”《渤海国志长编》称：“金以女巫为萨满，或曰珊蛮。金与渤海同族，度渤海人亦必奉之。”

谱，改造神格，修改、加工和重写神话叙事，后期则多编订经文，阐释经义，推动圣典传播运动①，但巫师一般不从事这种活动，大多数巫师并不识字，无法以书写的方式介入神学运作和高层政治；⑤祭司（或犹太教的拉比）的传承多以导师方式，而对非血缘青年进行知识传播和智力训练，所有这些知识大多可以公示，而巫师的技能传承主要限于直系血缘关系，或有神秘通灵天赋者，其方式通常秘不示人②。但在具体的历史场景中，这种差异往往因文化的互渗而被抹除，两类属性彼此融入对方，最终令双方的容貌都变得暧昧不清。



图 8-27　汉画像石拓片《祈求生殖的巫舞》（下部为尾部交缠的双龙，象征交媾和生殖，上部为众巫的群舞，其中部分舞者带着喙部前突的兽形面具。源自山东大汶口镇汶河北岸东汉墓石柱，1960 年出土。）

四、萨满的历史起源

关于“萨满”起源的东亚记载，可以径直上溯至 12 世纪。南宋人徐梦莘在《三朝北盟会编》的记载：“珊蛮者，女真语巫妪也，以其变通如神，粘罕以下皆莫能及。”③ 这是东亚文献中对珊蛮（萨满）一词的最早记录。它被普遍引用，成为“萨满本土发生论”的主要证据。许多学者因此认为，中国东北地区的通古斯语族，就是萨满文化的唯一发源地。

但“saman”一词在印度奥义书里的现身时间，要比中国早 2000 年以上。以《五十奥义书》中的《唱赞奥义书》为例，该文献原属于《三曼吠陀》，其中“三曼吠陀”一词，梵语为 Sāma-vedo，为唱赞之词的意思。这种“三曼吠

① 犹太教的“拉比”（Rabbi）可能是这方面的重要典范。

② 关于拉比的评论，可参阅马克斯·韦伯：《古犹太教》，康乐、简慧美译，广西师范大学出版社 2007 年版，第 490—491 页。

③ 徐梦莘：《三朝北盟会编》，内蒙古教育出版社 1987 年版。

陀”，源自公元前1000年的《梨俱吠陀》(*Rgveda*)，其身世甚为古老，应属早期雅利安文化的一部分。徐梵澄指出，基于婆罗门阶层的宗教祭祀需要，作为宗教文献的《梨俱吠陀》，被分解为《三曼吠陀》和《夜珠吠陀》，前者专门用于唱诵，而后者则专门用于阐释仪法。此后又分化出《阿他婆吠陀》，用以指导巫术禁咒之类，如驱魔、治病、求婚、求嗣、与亡灵沟通等等①。而此类“语体”，在印度吠陀文献中层出不穷。将一种12世纪的中国记录，跟3000年前的文献相比，“萨满”一词的真正来源，已经不证自明。

“三曼”(萨玛)可能是印度音乐的源头。据《梨俱吠陀·三曼吠陀》及《娑摩吠陀·歌者奥义书》(第一篇)宣称，梨俱的语言和三曼的气息，推动了“唵”(om)的涌现，而这就是世界第一音、世间最纯洁的声音、宇宙节奏的本质性存在以及印度音乐的唯一起源。反复吟唱“唵”音，就能清除肉体里的杂质、治愈身体疾病、消除因果循环，令心智得以宁静与和谐，并获取神所恩赐的喜乐。正是从这种声音信念里，孕育出善于歌舞的仙人乾达婆（中译“飞天”），并通过汉传佛教，在中国信徒间广泛传递。



图8-28　图为木刻版画《女巫》，1508年，作者是汉斯·巴尔顿·格伦(Hans Baldung Grien)

以“唵”为首的13种“音节”，共同构成了“娑摩唱词”中的感叹词系列。早期的《奥义书》(约公元前10世纪—公元前5世纪)试图阐释它们的复杂含义，其中sa代表大地、空中、天空、星星、太阳的白光、眼睛、耳朵、眼睛的白光，而ama则是火、风、太阳、月亮、太阳中的黑青色、自我、思想，以及眼睛里的黑青色，合起来成为saman（汉译“娑摩”）②。这是“吠陀时代”对“萨满”能指的超验阐释，

① 《五十奥义书》修订版，徐梵澄译，中国社会科学出版社1995年版，第1—2页，第72页。

② 《奥义书·歌者奥义书》第一章，黄宝生译，商务印书馆2010年版，第131—133页。

它要借助“所指”的复杂性，令古老的非洲语词获得了思辨的力量。

尽管萨满一词并非源于中国，但宗教历史学家米尔恰·伊利亚德发现，包括中国东北在内的通古斯语族地区的萨满文化，为萨满研究提供了最重要的人类学样本。没有任何一个族群，能够像通古斯语族那样，完好地传承了这种无限古老的通灵经验，并将其与被“现代科学理性”戕害的人们分享，由此成为“新萨满教”信徒的卓越榜样①。萨满的存在，是捍卫人与神的最后纽带的希望。

五、萨满原理及其现代化转型

“萨满”一词源于通古斯语 Jdam Man，本义为兴奋者和激动者，是萨满教巫师和跳神者的特称，也即神与人之间的传信者，能以摇头丸式的迷狂方式，将人的意愿和企盼转达给众神，反之，亦可将神的意志向人告知。不仅如此，萨满们还试图以各种超验方式，掌握生命形态的魔法知识，以及从神祇那里获取治疗和改变境遇的能力。

中国东北诸民族的萨满跳神仪式，有着极为相似的四步基本程序：①请神（向神灵献牲）；②降神（也即脱魂，用鼓语呼唤神灵降临）；③领神（亦称凭灵，神灵附体后萨满的代神立言）；④送神（以适当的方式将神灵送走）。由此构成通古斯及其整个阿尔泰语系萨满仪式的基本模式。

伊利亚德指出，萨满仪式的核心在于它的意识转换，也即出神（Ecstasy）状态，此时，萨满由平常实在（Ordinary Reality）转入超常实在（Non－Ordinary Reality）。这种意识转换被称为“萨满旅程”（Shamanic Journey），因为它看起来就像是一次内化的时空转移，由 A 时空跃入 B 时空。而意识转移的目标，是要获取神奇的叙事、预言或康复能力。萨满可以下降到冥界或升天，因此必须经常攀登世界之树（World tree）、宇宙支柱（Cosmic pillar）和神圣的梯子（Sacred ladder），伊利亚德甚至认为，萨满巫师必须通过反复的象征性死亡，而后才能在更高的层级上重生，并获取更大的能量和权力②。

但在现代萨满教的支持者看来，萨满的魔法知识及其魔力，具有强大的康复意义，用于治愈自身、他人、动植物、大地乃至整个世界，并涵盖从灵体、肉体到外部物质等各个层级。在现代性理念中复活的萨满教，其终极目标，就

---

① Mircea Eliade：*Shamanism*：*Archaic Techniques of Ecstasy*，Princeton University Press.

② Mircea Eliade：*Shamanism*：*Archaic Techniques of Ecstasy*，Princeton University Press.

是捍卫人与世界的均衡与健康。



图 8-29 蒙古乌兰巴托的萨满教仪式（摄影：Bruno Morandi：萨满巫师必须通过反复的象征性死亡，而后才能在更高的层级上重生

从轴心时代到后轴心时代，是麻葛文化和萨满文化的青春期，各种神学、心理学和占星术大量涌现，不仅出现了琐罗亚斯德、基督、佛陀、老子、墨子、孔子，而且还出现了基督教、诺斯替派、新柏拉图主义、祆教和摩尼教，以及《塔木德》《阿维斯塔》和《道德经》的文献等。这种信仰来自神秘的东方，即叙利亚、波斯、印度和中国的哲学，它们描绘成心灵战地的广阔边界。大批智者以祭司或巫师的名义进入历史，从那里重塑人类的精神与心灵。没有什么比这更具有挑战性了。在众神动身离去的时刻，“萨”和“麻”仍在吁请祂们的隆重回归。

【本章主要参考文献】

- 埃利希·诺依曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社 1998 年版
- 奥维德：《变形记》，杨周翰译，人民文学出版社 1984 年版
- 班大为：《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，徐凤先译，上海古籍出版社 2008 年版
- 布鲁斯·林肯：《死亡、战争与献祭》，晏可佳译，上海人民出版社 2002 年版
- 田继周：《先秦民族史》，四川民族出版社 1988 年版
- 丁山：《古代神话与民族》，商务印书馆 2006 年版
- 郭沫若：《郭沫若全集·历史篇》（第一卷），人民出版社 1984 年版
- 何宁撰：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版
- 《奥义书》，黄宝生译，商务印书馆 2010 年版
- 凯伦·阿姆斯特朗：《神话简史》，胡亚豳译，重庆出版社 2005 年版
- 李炳海编著：《史记校勘评点本》，吉林文史出版社 2006 年版
- 《新译新约全书》，吕振中译，燕京大学宗教学院 1946 年版
- 马克斯·韦伯：《古犹太教》，康乐、简慧美译，广西师范大学出版社 2007 年版

- 饶宗颐:《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社 1999 年版
- 宋镇豪:《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社 1998 年版
- 苏雪林:《苏雪林文集》第四卷，安徽文艺出版社 1996 年版
- 《尚书今古文注疏》，孙星衍注，中华书局 1986 年版
- 唐孟生主编:《东方神话传说第一卷：希伯来波斯伊朗神话传说》，北京大学出版社 1999 年版
- 《五十奥义书》(修订版)，徐梵澄译，中国社会科学出版社 1995 年版
- 《山海经校注》，袁珂注，上海古籍出版社 1980 年版。
- 詹姆斯・乔治・弗雷泽:《金枝——巫术与宗教之研究》，徐育新等译，大众文艺出版社 1998 年版。
- 《诗经译注》，周振甫注，中华书局 2002 年版
- 左丘明编撰:《国语》，韦昭注，北京图书馆出版社 2010 年版
- Shamanism: *Archaic Techniques of Ecstasy*, by MirceaEliade, Princeton University Press.

第九章

轴心时代的帝国神话

大任有身，生此文王。维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。

——《诗经·大雅·文王之什·大明》

第一节　帝国的政治空间危机

“轴心期”（the Axial Period）是德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）的重要概念，他宣称，在公元前数百年之际，人类至今赖以自我描述的世界几大文化模式（中国、印度、西方）大致同时确立起来，从此，“人类一直靠轴心时期所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。”①

雅斯贝尔斯指出，轴心时代的时空范围，由两根主轴交叉形成，那就是公元前800年至公元前200年的时间轴，以及北纬30°±5°的空间轴。在上述时空轴范围内的各个文明，涌现出诸多贤哲，推动了人类“终极关怀的觉醒”。爱琴海文明推出荷马、赫拉克利特和柏拉图，叙利亚文明推出犹太教先知以利亚、以赛亚和耶利米，印伊文明推出释迦牟尼和琐罗亚斯德，中国则贡献出老子、孔子和墨子等。他们是伟大的先知，为民众制定神学、文化和科学的理性规则，成为人类未来2000年的文化指南②。

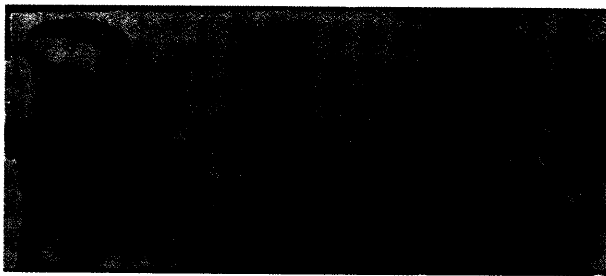


图9-1　汉画像石“荆轲刺秦”：轴心时代宣告了神话时代的终结

---

① 卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社1989年版，第1—13页。

② 同上。

不仅如此，轴心时代宣告了神话时代的终结。雅斯贝尔斯发现，在轴心时代，宗教伦理化了，神性的威严得到强化，但与此同时，理性开始反抗神话，神话成为语言的材料，用以表述完全不同的含义。由于理性经验的介入，神话转换成了寓言。雅斯贝尔斯赞美轴心时代，并明确地站到了神话的对立面。他要借此论证文明进化的可能性。在雅斯贝尔斯的概念里，神话被描述成理性的敌人，并注定要被一神教、思辨哲学和人性的光环所吞没①。

与此同时，最古老的美索不达米亚文明（苏美尔-阿卡德文明），饱经战争的苦难，其容颜变得衰老起来。因波斯和马其顿的入侵，埃及文明也走向萧条。在哺育了那些晚生代文明之后，它们开始散发出濒死的气息，而后在西亚和北非的土地上风化，成为一堆难以辨认的化石。

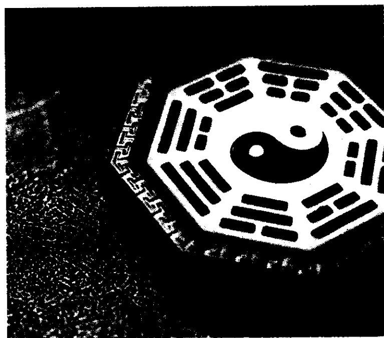


图 9-2　太极与八卦：中国符号的起源

周帝国在成功实施分封和殖民之后，控制了比商更大范围的领土，靠各诸侯国的进贡而变得强大起来，犹如一只身躯庞大的蜂王，寄生于诸侯国的联合供养体系之中，而致力于打造繁杂的礼仪体系。这礼法是维系权力秩序的基石，它出自神（“天”）的意志，并且拣选了自己的儿子——周天子——作为尘世的代表。礼法的目标，就是要维系这种以天子为轴心的权力架构。

正是这种神/君二元体系，吁请着一种坚固的神/人对话模式。神谕必须借助某种可以理解和阐释的方式展示。此前，殷人的骨卜模式，完全依赖于丰足的龟甲（或牛肩胛骨）原料，以及大规模的作坊加工，它的弊端已经昭然若揭。周人必须另辟蹊径，寻找新的对话道路。而这是文王姬昌的秘密使命。《史记》称“文王拘而演周易”，也即在羑里监狱的囚禁时期，秘密研习易卦的原理，重新梳理了这个体系，将其改造为 64 卦、384 爻、二进制的演算体系，并找到了以蓍草为工具的起卦方式。这种类似细竹签的蓍草，在中原可以广泛种植和采摘，成本低廉，加工简便，而易卦的爻辞，经过祭司和巫师的精心改写，充满神秘的哲学意味，愈加光芒四射起来。作为一部史无前例的正典，据说其章句被孔子所闭合，变得不可更

① 卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社 1989 年版。

改。这种圣经化文献的诞生，足以改变殷人骨卜术在阐释上的任意性。

正是在这一时刻，中国人开始了新的神学长征。凯伦·阿姆斯特朗宣称，中国最重要的神话仪式是祖先崇拜，它指向一个先于人类世界而存在的先验世界①。周人祭拜的大神，除了祖神后稷、文王和武王之外，就是身份神秘的帝喾，这绝非一种巧合，而是精心选择的结果。喾即卜卦之神，正是祂利用土圭与阳光的关系原理，发明了最原始的易卦。喾是隐身于文王背后的占卦教师，并且是其人文智慧和灵感的根源。周原遗址发现的甲骨仅有289片，其中绝大多数应为商代遗物，而非周人的杰作②。它从另一角度证实了周朝废弃卜骨术而改用易卦的决心。



图9-3 轪侯子墓“升天图”，帛画设色，长沙马王堆汉墓三号墓出土，湖南省博物馆藏

这是神灵统治一切的时代。几乎所有的世俗事务，都须向神祝祷并获取神谕。普遍的占卦运动只能用来证明一个真理，那就是神灵的坚实存在。祂们高高在上，与人类分离，却能洞察人类的所有善愿和狡计。为了从神祇那里获得更多信息，就必须征用更大量的占卜资源，并加大用祭品向神行贿的力度。而这种人/神对话的直接好处，就是向所有贵族、民众以及政治敌人宣告：国王是“天”（神的一种特殊称谓）在大地上的唯一代理人。

周王室的神学仪轨最初十分有效，但心灵控制术终究是难以为继的。异族的叛乱引发了内部的危机，虽然在秦国的支持下，周击败了猃狁的攻击，但中央王朝的灾变，激活了诸侯们的野心。随着各小国的强盛，分离的态势变得日益严重。过于庞大的领土，已经成为国家的沉重负担。中央的短小手臂，难以

① 凯伦·阿姆斯特朗：《神话简史》，胡亚豳译，重庆出版社2005年版，第93页。
② 张广志：《西周史与西周文明》，上海科学技术文献出版社2007年版，第14—16页。

从镐京伸向遥远的子国。这是因距离而产生的政治空间危机①，它要被迫面对藩国独立的险恶潮流。齐国、赵国、秦国和楚国，是其中最重要的王国，它们生机勃勃，人才辈出，推动了轴心时代的文化建构，而且对政治旧制以及神学充满敌意，蓄意要销毁承载那些资讯的古代文献（参见本书绪论第一节）。

第一代神话寿终正寝的时刻降临了，它悄然消失，犹如被风卷走一样，只留下一些语焉不详的碎片。一种新的神话叙事代替了它的存在。它不属于世袭神庙祭司的宗教，而属于充满哲理和思辨的宗教②，或者更确切地说，它是充填游说者行囊的话语礼物，用以强化政治说服的力量。但其中大量素材，均来自南亚和西亚移民。士人们以四分五裂的叙事，维系着四分五裂的政治格局。

第二代神话就此大规模涌现。它们来自亚洲或世界共同体的不同地点，各神之间没有逻辑关联，甚至发生了神格重复与叙事冲突，犹如各种新鲜的菜蔬，堆积在东亚的文化平台上，形成喧闹的神话集市。所有的学派都在叫卖自己的价值观，顺便炫示一下捡拾到的神话/寓言故事。神话只是说客们用来增强游说力的工具而已。而正是在轴心时代，帝国的政治轴心发生了破裂，移民神话仿佛是帝国现状的一种镜像，破碎、零乱、迷离而绚烂，充满着迷人的异国情调。

表 9-1　历史上各地区出现的哲人、先知和神学家

名字	时间	地点
阿肯纳顿 Akhenaton	1375—1358 B. C.	埃及
摩西 Moses	1300 B. C.	埃及
以利亚 ēliyahū	900 B. C.	以色列
阿摩司 Amos	800 B. C	以色列
耶利米 Jeremiah?	628—586 B. C.	以色列
泰勒斯 Thales	636—546 B. C.	希腊
琐罗亚斯德 Zoroaster	628—551 B. C.	波斯
老子	600 B. C.	中国
伊齐基尔（以西结）Ezekiel	600 B. C.	以色列

① 李峰：《西周的灭亡——中国早期国家的地理和政治危机》，徐峰译、汤惠生校，上海古籍出版社 2007 年版。

② 威廉·麦克高希：《世界文明史：观察世界的新视角》，新华出版社 2003 年版，第 12 页。

（续表）

名字	时间	地点
以赛亚第二 Isaiah. No. 2	600 B. C.	以色列
毕达哥拉斯 Pythagoras	582—507 B. C.	希腊
佛陀 Buddha	563—483 B. C.	印度
孔子	551—479 B. C.	中国
筏陀摩那 Vardhamana	540—468 B. C.	印度
赫拉克利特 Heraclitus	535—475 B. C.	印度
墨子	500 B. C.	中国
苏格拉底 Socrates	469—399 B. C.	希腊
柏拉图 Plato	427—347 B. C.	希腊
亚里士多德 Aristotle	384—322 B. C.	希腊
孟子	371—288 B. C.	中国
耶稣 Jesus	4 B. C. —30 A. D.	以色列
圣保罗 Sanctus Paulus	100 B. C.	以色列
约翰南·本·撒该 Johanan ben Zakkai	100 B. C.	以色列
普罗提诺 Plotinus	205—270 A. D.	以色列
摩尼 Mani	216—276 A. D.	波斯
圣·奥古斯丁 Aurelius Augustinus	354—430 A. D.	北非
穆罕默德 Muhammad	570—632 A. D.	阿拉伯

注：资料来源于威廉·麦克高希：《世界文明史：观察世界的新视角》，新华出版社 2003 年版，第 61 页。

第二节　天雨神伏羲的历史使命

一、伏羲叙事的混乱格局

伏羲是第二代神话的核心人物、东周神话叙事混乱的重要证人。作为女娲的对偶神，伏羲上古中原音为【bɯg-ŋrals】，而在南方楚音则发为【V/F】，因为所有今天发为【V/F】音的神名，当年都发 B 音，形成固定的对音关系，

例如，整个 F（ph）（梵、风、凤、冯、丰、焚）字族的读音，经历了一个古怪的历史回旋：在先秦它们发 B 音，而跟伏、匏、庖、盘、冰、凭、屏同音，但似乎因受到印伊语的影响，最终又回旋到 V/F 音素的路线上来。

伏羲的名号，中国古籍中有许多记法，除“伏羲”之外，还有“伏戏”①、“伏牺”②、“包牺”③、“宓犧”④、“炮牺”⑤、“庖牺”⑥、“虙羲”⑦，等等。但人们已经看到，无论如何变化，这些词语都只是一种记音方式，而非意味着任何语义介入。因此，把“庖牺”解释为厨子，是所有伏羲研究中最为可笑的推论。

最早记载伏羲事迹的，也许是战国时期的楚帛书，其上有“日月俊生”和雹戏、女皇生下四子之说⑧。之所以采用“雹戏”一词，除了音译之外，可能还跟祂主司雷雹和闪电的神格有关。战国晚期的《庄子》，其中关于伏羲的记载有 5 处，但除了抽象的议论，并未指涉其神格与事迹，而伏羲名号却有三种写法（“伏羲”、“伏犧”和“伏戏”），其记名互相矛盾，而身份或人或神，位格也相当混乱；在神祇排序表中的地位，更呈现为忽上忽下之势。这种古怪的迹象表明，直到“庄子们”所处的战国时代，伏羲的形象仍然处于尚未成型的发育阶段。直到汉代儒生假托孔子之名所撰《易・系辞下》，才出现关于伏羲的简要描述，其中说他发明了八卦和渔网。这两种完全不搭调的东西，成为伏羲进入主流历史的敲门砖。

> 古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。

《三皇本纪》探查伏羲的来历称：“太昊庖牺氏，风姓，代燧人氏继天而王。母曰华胥，履大人之迹于雷泽，而生庖牺于成纪。”《拾遗记》更是绘声绘色地描述“有华胥之洲，神母游其上，有青虹绕神母，久而方灭，即觉有妊，

---

① 《庄子今注今译・大宗师》。
② 汪荣宝：《法言义疏・问题》，中华书局 1997 年版。
③ 黄寿祺、张善文：《周易译注・系辞下》，上海古籍出版社 2007 年版。
④ 班固：《汉书・古今人表》，中华书局 1997 年版。
⑤ 《汉书・律历志下》。
⑥ 郦道元：《水经注校证・渭水》，中华书局 2011 年版。
⑦ 《管子校注・封禅》，房玄龄注，上海古籍出版社 1989 年版。
⑧ 李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局 1985 年版，第 64—66 页。饶宗颐：《近东开辟史诗・前言》。

历十二年而生庖犠。长头修目，龟齿龙唇，眉有白毫，须垂委地。”①

伏羲的具体事迹，主要出自《系辞下》，它描述伏羲当年统治世界的情形，称其抬头观看天象，低头考察律法，从留下来的鸟兽纹饰中得到启迪，发明了八卦符号系统，以此来学习神明的美德，采集来自万物的资讯，又通过给绳子打结而制成渔网，等等②。



图 9-4　伏羲画像（作者不详，18世纪）

东汉班固的《汉书》，将上古帝王从黄帝推至伏羲，至此，伏羲开始登上官定正史。《汉书·律历志》引刘歆《世经》言："庖牺继天而王，为百王先。首德始于木，故帝为太昊。"《汉书·古今人表》中，首列伏羲，次排炎神与黄神，犹以伏羲为历史源头，认为伏羲氏“继天而王”，因而是百王之先。《白虎通义》也宣称“三皇者何谓也，伏羲、女娲、神农是也”，把伏羲推到“三皇”之首的崇高地位。作为东亚第一始祖的伏羲，从庄子开始的事迹演示开始，到魏晋时代，其神性已经荡然无存。唯有汉画像砖上的伏羲像，以其古老的蛇尾，依稀披露出祂的神祇身份。

二、伏羲的原型伐楼那

依照“语音为先”原则追踪伏羲【V/F】的音素标记，就能发现伏羲原型并非源于东亚本土，而是出自印度海神伐楼那（Veruna），该异乡神跟着整个印度吠陀文明进入陈楚地区，在民众间广泛传播，成为知识分子叙事的一种精神/符号来源。在庄子的言说里，曾大量出现印度神话素材，伐楼那现身于这种潮流之中，完全符合文化传播的逻辑。

Veruna 一词源于“包容”（Var），或来自古印伊神话中的伏罗那

① 王嘉：《拾遗记》卷一，中华书局 1981 年版，第 1 页。

② 《周易·系辞下》："古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作……神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。"



图 9-5　以鳄鱼为坐骑的伐楼那画像（11 世纪，巴黎国家图书馆藏）

（vouruna，“光辉的海洋”之意），亦可能源于原始印欧语词根 wer-或 wel-，表达“遮盖”之义。在这方面，学界至今争议不休。但无论如何，伐楼那在阿底提耶神谱（Aditya）中排名第一，是《梨俱吠陀》中表现最突出的阿修罗神，曾以至高无上的主的身份，执掌天空、雨水、宇宙洋（天海）和四季昼夜的运行，同时也是全知之神和世界规律的保护者（Rtasyagopa）。

伐楼那喜欢身穿金色衣服，乘坐马车在天上巡视，似乎跟光明结盟，但祂也跟天空的黑暗性相关，如来自“天海”的雨水，以及因日神返回东方时所形成的黑夜。祂因此扮演了死神的角色，可以授予人永生，史诗中多次描写他同冥界与死亡的密切联系，四周有群蛇（Naga）拱卫，有时则把鳄鱼当作坐骑，而梵书则强调他在祭祀中所扮演的重大角色。

到了吠陀晚期，伐楼那下降为同宇宙洋有关的水神，祂放出宇宙水，解除对水的束缚，为洪流铺设道路，并监护江河与大海。同时祂也更具文明神的特征，管理道德及社会的事务，成为文明的象征，以及真理和公正的保护者①。伐楼那又经常与另一位阿修罗神密多罗（伊朗人称为密特拉）结为对偶神，合称“密多罗—伐楼拿”（或两者前后对调），是大道梨多（rta）的最高守护神②。

只要比对一下伏羲和伐楼那的事迹，就会发现祂们之间有八项共同特征：

（1）伏羲与伐楼那拥有相同的 V/F 音素，两者均位于词首，而成为坚硬的“神话基因”识别标记，中国典籍还明确宣称其姓“风”，也就是以 F 音素为姓氏标志；

① 林太：《梨俱吠陀精读》，复旦大学出版社 2008 年版，第 95—96 页。
② 同上书，第 144 页。

（2）伏羲又名“太昊”【thaads-guuʔ】①，而“太昊”指的就是浩大的天空，早期的伐楼那即为天空神，其名字也源于“天空”一词；

（3）伏羲是雷雨神，由其母亲在“雷泽”履雷神（“大人”）的足印所生，受楚文化强烈影响的方言吴语，至今都称雷电为“伏羲”【hoshi】，而伐楼那也是雨水神，代表着丰沛的天上之水；楚帛书中将伏羲记为“雹戏”，恐怕跟其作为天雨神并主司雷雹有关；

（4）伏羲仔细观察并建构了人间的律法，而在《吠陀经》里，伐楼那亦是各部落间契约的拟人化，法律秩序的守护者，主持宣誓的仪式，体现出对道德和社会事务的严重关切；

（5）伏羲从天象和人事中发现了宇宙运作的规律，由此创制出八卦系统，而伐楼那也是宇宙规律的守护者；

（6）伏羲结绳作网，显然是渔民的保护神，长相为人首蛇身，因此具有水神的鲜明特征，而后期的伐楼那也是主司宇宙洋的水神，经常与那伽蛇相伴，或者骑乘鳄鱼往返于天地之间；

（7）伏羲有自己的女性对偶神女娲，伐楼那则有自己的男性对偶神密多罗。顺便提一下，在中国神系中，只有两位大神拥有自己的对偶，那就是伏羲和西王母，前者与女娲对位，后者则跟东王公对位；

（8）“伏羲和女娲”（那伽）的形象时常被印刻在两汉的墓室里，成为亡灵的保护神，而在后吠陀时期，伐楼那也是掌管冥界和亡灵的死神，地位等同于阎摩，能够授予人永生，而正是密多罗-伐楼那的双神结

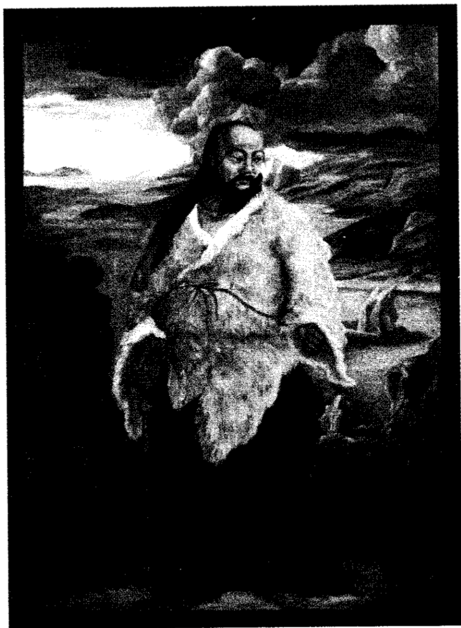


图 9-6　天空神兼水神伏羲（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

---

① 顾颉刚在《汉代学术史略》中指出，伏羲和太昊本为两个神祇，而汉儒却因政治需要而将其“混为一谈”。此说亦为值得深思。

构，为伏羲和女娲的对偶化提供了重要原型；

伏羲与伐楼那的这种密切对应，表明后者就是伏羲神的秘密原型，于战国早期进入楚地之后，被庄子所率先引用，并以各种记法，在此后的民间神话叙事和民族国家叙事中，其神学地位被不断提升，最终越过黄帝，成为华夏民族的第一祖神①。这真是一种不可思议的语言巫术，它不仅要为王莽的帝国权力叙事提供新奇的元素，还要显示华夏族群的强大吸纳能力。没有这种有力的文化呼吸与吐纳，就无法形成思想繁荣和争鸣的格局。

三、伏羲辅神——春神句芒小传

句芒，后世又称句龙，"山海经神系"的成员之一。在《山海经·海外东经》中有极为简短的记录："东方句芒，鸟身人面，乘两龙。"《礼记》称祂是古代神话中的春神和木神，主司万物的发芽生长，又说祂是东方青帝少昊的后代，大神伏羲的佐臣，跟伏羲共同管理广阔的东方原野②，并在迎春祭祀活动中扮演重要角色。在这些传说中，句芒、少皞（少昊）和太皞（太昊伏羲）的神格，发生严重的重合与冲突。从另一侧面验证了第二代神话的高度混乱。

据清代富察敦崇《燕京岁时记》所载，立春的前一天，顺天府各级官员须到东直门外春场举行迎春仪式：鞭打春牛，叫作"打春"，富家女子多吃"春饼"，而平常人家的女人则喜欢买萝卜来吃，叫作"咬春"。在充满性意味的仪式里，春神句芒随着鼓乐声出现了，俨然是春天骑牛的牧童，头有双髻，手执柳鞭，亦称芒神或芒童。这时的句芒，被称作"芒神"，"芒"字本来用以记音，后来则被附会成稻麦之类，导致句芒又身兼了耕作、播种和繁殖的农神神格，其身份变得愈加复杂起来③。

耐人寻味的是，"春"在整个巴别神系中都具有双关语义——一方面是叫春、性爱和生育，一方面是农作物的播种、萌发与生长。这不是偶然的附会，

① 鉴于雷雨神的地位有限，所以可被世人任意捏造，其变化之多，令人无所适从。在《山海经》中，雷电神被称作"夔"，"其声如雷，其光如日月"。神农时代的雨神叫赤松子（赤通子），是一个癫狂的野神，时常化为赤龙，随风雨而至。有时祂又被称为"萍翳"而跟风神相混，时而又被称为"玄冥"而跟冥神混为一谈。

② 《礼记·月令》："孟春之月其帝太皞，其神句芒。"郑玄注曰："句芒，少白皋氏之子，曰重，为木官。"朱熹注曰："大皞伏牺，木德之君。句芒，少皞氏之子，曰重，木官之臣。圣神继天立极，先有功德于民，故后王于春祀之。"见郑玄，吕友仁，孔颖达著，孔颖达译《礼记正义》，上海古籍出版社 2008 年版。

③ 潘荣陛、富察敦崇：《帝京岁时纪胜 燕京岁时记》，北京出版社 1961 年版。

而是春神的双重本性，它把我们引向句芒神的原型——印度爱神迦摩。句芒【koo-maaŋ】和迦摩（Kama，一译卡玛）两词的发音极为相似，几乎只有细微的差别。这引发了我对迦摩事迹的浓烈兴趣。

在印度神话中，迦摩有时也被称为 Manamatha，《毗湿奴往事书》记载，他是大神毗湿奴（克里希纳）的儿子，有时也被说成是梵天之子。主司春天，能够把萧瑟的森林迅速变成瑰丽的花园，进而点燃人与神的爱情和欲望，相当于希腊/罗马的丘比特。祂是神祇中最英俊的少男，骑着一头大鹦鹉，手持一张以甘蔗制成的蜜汁大弓，弓弦则由一排嗡嗡叫的蜜蜂构成，而箭镞由鲜艳欲滴的鲜花制成。迦摩用它射出五枝爱欲之箭，一旦被其射中，无论大神还是凡人，都会烧起熊熊的爱情之火①。

Kama 这个梵语字词，不仅代表爱神，还意指性欲和性快感，进而泛指所有的愿望、希望与激情，以及各种令人愉悦的感官生活。父神梵天对迦摩说：“你正在从事一种永恒的创造，带着手里的五枝花箭在世界上到处行走以繁衍人口，没有哪个神明能够阻止你的爱箭。”这则微妙的教诲，还透出其推动人类繁殖和主宰人类生命的职能②。



图 9-7 李可染《牧牛图》：在充满性意味的仪式里，春神句芒随着鼓乐声出现了，俨然是春天骑牛的牧童

毫无疑问，句芒的神格从未超越原型的范围，甚至在主宰生命方面，也没有任何例外。《墨子·明鬼下》载称，从前郑穆公看见有神祇进入祖庙的大门，朝左面行走，鸟的身子，脸是正方形的，素白的服饰。郑穆公吓得转身就逃。神安慰他说：“不要害怕，上帝因你有德行，给你报赏，派我赐你十九年的寿

① *World Religions*, by JeffereyBrodd, Winona, Saint Mary's Press, 2003.
② 同上。

命，令你的国家昌盛，多子多孙，你可千万不要丢失掉这个国度！”秦穆公叩头作礼问：“请教大神的名号？”神答道：“我即句芒。”[①] 这则神话被墨子用来证明鬼神的存在，同时也显示出句芒或迦摩干预人类事务的激情。



图 9-8　爱神句芒画像（油画，亚麻布，75×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

性爱、万物繁殖、延长人类生命，这是迦摩拥有的三项重要权能。在进入中国变成句芒之后，除了保留名字的发音、丘比特式童子的英俊容貌以及大神之子的高贵出身，迦摩叙事的其他细节，都在传播中发生微妙的变异：句芒跟鹦鹉坐骑叠加与融合，获得人首鸟身的崭新造型；其身份变为放牛的牧童，弓箭化作成圆规和牛鞭；而爱神加春神的两重神格，在“闷骚”的中国文人笔下，则成了更为单一的“司春”职能。

耐人寻味的是，在汉语的语典里，“春”即性爱的别名，并由此形成“春宫”、“叫春”、“春心”、“春情”之类的“春语”，尽管如此，它还留有春天、繁殖和播种的语义，正是后者拯救了来自异乡的爱神句芒，令其没有被严厉的儒家伦理翦灭，而是以农神的面貌，继续混迹于诸神的行列，并以无限暧昧的方式，指导着中国人的情爱生活。

① 《墨子·明鬼下》：“昔者郑穆公，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧奔，神曰：‘无惧！帝享女明德，使予锡女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。’郑穆公再拜稽首曰：‘敢问神名？’曰：‘予为句芒。’”

第三节　大水神女娲的血缘地图

一、"老祖母"女娲的丰功伟绩

女娲是中国上古神话体系中身份最为复杂的大神，其初始原型可能来自非洲，随移民军团进入东亚，一路上又经历反复不断的修改。而在东亚留驻之后，又因晚期的中西亚移民的入迁，叠加了大量古老的水神系（N）神祇的影像，令其来源和面目变得更加模糊。于是，早在先秦时代，屈原为此发出"女娲有体，孰制匠之"的深切疑虑，也就是对女娲自己的身体从何而来，感到难以索解的困惑。这其实已经就女娲的来历，发出了最犀利的追问。

但所有现存典籍都只能满足对女娲事迹的追忆，例如，就在屈原发出的"天问"之后，晋人王逸写下了答非所问的注解："所言女娲人头蛇身，一日七十化。"这是对屈原疑问的一次逻辑偷换——用女娲造人的业绩，去取代"女娲为谁所造"的根本性怀疑。

既然如此，不妨先考察一下女娲的诸多贡献。所谓"一日七十化"，是指这恐龙级美女大神，每日要费力造出（生下）70个孩子，这是极其辛苦的劳作，幸好当时还有其他神灵的协助。《淮南子·说林训》说，女娲造人之际，黄帝负责分剖阴阳，上骈制造耳目，桑林生产手足，等等。可见当时已有大规模的造人流水线作业。

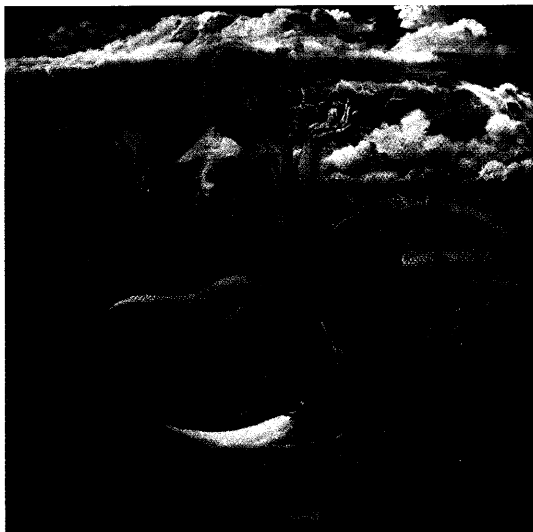


图9-9　大母神女娲画像（油画，亚麻布，55cm×55cm，赵闯绘制）

除"造人"大业以外，女娲还英勇地抵抗了大洪水

的侵害。《淮南子·览冥训》记载道，当时四极倾废，九州破裂、烈火飞燃、猛兽噬人，大雨滂沱，洪水涝荡，人民水深火热。于是女娲熔炼五色巨石补缀苍天以制止天漏，斩断鳌足和诛杀黑龙以镇压水怪，又堆积芦灰以堵堙洪水，据此重建人与宇宙的和谐关系。

二、女娲、纳木、努特和涅伊特

一方面反抗洪水，一方面成为人类的始祖，这与希伯来神话中挪亚的事迹有内在的相似性。据《旧约》称，挪亚秉承上帝旨意打造方舟，从而躲避（反抗）了洪水，并因此顺理成章地当上新人类的始祖。

上古神话在深层结构的一致性，触发了我对女娲和“诺亚”相互关系的关注。苏雪林坚持认为，希伯来神话就是女娲神话的唯一原型。她进而指出，屈原在《天问》中所写“登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之”，其中的安登指的就是亚当，而女娲指的就是夏娃①。这种说法虽然不尽正确，却是一条重要的参考意见。所有的希伯来神话均源于《摩西五经》，而据《旧约》所载，以色列人在公元前1447年走出埃及，摩西神话和洪水神话的建构，都应在这一日期之后，而此时，女娲早已在中国诞生。毫无疑问，中国女娲神话并非源于希伯来洪水神话，而是有着一个更为久远的共同原型。

“女娲”的上古音为【nas-krool】（读“纳丝库露尔”），与诺亚的读音Noah，拥有相同的N音素标记。这是典型的水神徽号。不仅如此，这两个词同时也与梵语词根Nora有密切关系，它的语义是“水”，同时含有“万物根源”（始祖）之义。梵语中还有一个词“那伽”（Naga），意为蛇或龙，与“女娲”的读音较为接近。

跟中国一样，印度水神也有一个外部原型，它显然来自西亚。早在新石器时代，印度跟西亚之间就架设了密切的贸易通道，这导致了神话的交换与传播。在印度香料之舟驶向美索不达米亚的同时，苏美尔-阿卡德神话中的蛇神尼拉赫（Nirah），也得以在南印度海港凯旋登陆，征服了当地土著居民的精神信仰。与尼拉赫一起出现的，似乎还有始祖母神“地下淡水海”的化身“纳木”（Nammu），祂是“创造天地的母亲”、“给众神以生命的母亲”，曾经帮助世界淡水之神恩奇用泥土创造人类。正是祂率先用泥土造出了人类。女娲的

① 苏雪林：《屈赋之谜》，载《苏雪林文集》第四卷，安徽文艺出版社1996年版。



图 9-10　大母神雕像（19 世纪 B.C.，土耳其安卡拉考古博物馆藏）：苏美尔纳木女神的亚述版，耻骨区的三角形是女性子宫及其生殖力的象征

“抟土造人”，戏剧性地仿写了祂的美索不达米亚原型。

但苏美尔神话并非“女娲”的唯一原型，只要查考一下埃及神话就会发现，“纳木”跟古埃及原始水和混沌之神“努恩”（Nun）极为相似，祂的形象中包含着当地人关于一切江河湖海的概念。努恩与其妻，苍天女神纳乌涅特，是最古老的对偶神，一切神祇的始祖。根据现有的材料看，祂似乎也是“女娲”的最初原型之一，以后被人跟另一苍天女神“努特”（Nut）相混。

努特是一位身材巨大的天空女神，太阳神拉每晚日落后进入祂的口中，次日早晨又从她的阴门中重生，她同时也如此吞咽并再生着星辰家族。努特同时也是死亡女神，被埃及人描绘在大多数石棺（Sarcophagus）的内壁上。人们可以清晰地看到，裸体的努特向下躬身（作拱形）



图 9-11　苍天女神努特，身躯向下弯曲，拱抱大地及其人民，祂的身后是漫天星辰（图片来源：维基百科）

覆盖大地，身上镶嵌着日月星辰（五色石），而位于其（天空）对面的，是祂的丈夫盖布（大地之神）。于是，"埃及女娲"在造人之外，又平添了"补天"的伟大功绩①。

但这似乎不是女娲原型链条的尽头。与努恩和努特事迹互相混合的，还有另一位埃及女神"涅伊特"（Neit，又称 Neith、Net 和 Nit），水与海洋之神，被称为"众父之父和众母之母"，同样是众神与人类的创造者，其形象为一名妇女，头戴埃及王冠（汉墓画像石上可清晰见到），有时给两条小鳄鱼哺乳，估计其原型应为水中鳄神。因此，祂拥有一条鳄鱼式的粗壮尾巴②。涅伊特的象征物是一个盾牌，其上交叉着两支利箭，而到了女娲图式里，该盾牌被讹化成月亮，交叉的箭枝，则被错当成丈量土地的十字矩③。



图 9-12 涅伊特壁画（来自女王谷，摄影：Günther Eichhorn），头顶上方是盾牌和弓箭的变体，这种变体在古埃及晚期十分流行



图 9-13 东汉伏羲女娲画像石拓片（四川省博物院藏）：它的源头可以上溯到古代埃及

---

① 根据古埃及赫利奥波利斯的宇宙起源说，整个世界原是一片混沌的水，叫作努恩（Nun）。随后，阿图姆神作为一座山升出水面，独自生出一对孪生儿女——空气神舒（Shu）和水气女神塔芙努特（Tefnut），他俩又诞下地神盖布（Geb）和苍穹女神努特（Nut）。盖布神和努特女神又生出奥西里斯神、伊西斯神、塞特神和娜芙提斯女神（Nephthys）。阿图姆神、舒神、塔芙努特女神、盖布神、努特女神、奥西里斯神、伊西斯女神、塞特神和娜芙提斯女神，九神后来成为一个神圣的整体，叫作九柱神。古埃及人又根据九柱神，进一步描绘宇宙的结构：空气神舒双手托着裸体女神努特，努特双手双脚分别与仰卧着的地神盖布手脚相触，形成广阔的空间，诸神位于其中，星星在努特裸身上运动。

② 鳄鱼尾巴与"那伽"相混后被误作蛇尾。

③ 涅伊特原型的另一个东亚镜像是大羿，参见本书第六章第三节。

跟努特的相似之处在于，涅伊特与埃及人的安魂仪式也有密切关系，其造像往往被刻画在石棺上，成为死者最忠实的守护神。女娲的另一原型——印度那伽，亦具有同样的职能。而这正是女娲除造人与抗洪（补天）之外的第三个重要使命。从西汉到唐代，中国广大区域的墓穴和宗祠，大量分布着“女娲”与“伏羲”的联合造像，这可以从山东嘉祥的沂南、河南南阳和重庆等地发掘的墓葬中得到证实。在永恒黑暗的墓室里，“祂”无言地守护着亡灵，对后者死后的安宁和再生承担责任。

三、“女娲之肠”与“诺亚方舟”

女娲与亡灵及冥界的关系，无非就是与人类死亡的关系。在逻辑上，一个创造生命的神祇，通常就是死亡和死后境况的主宰。不仅如此，女娲还要从避水器的角度，履行她对人类生命的守护职责。《世本》说她巧制“笙簧”，也就是发明过一种葫芦状的避水器，中国西南少数民族，至今还保留吹奏“葫芦笙”的仪式，此乐器的形态，象征人类借助“葫芦船”死里逃生（笙）的情景，并借此纪念“女娲”的伟大业绩。

女娲的“葫芦”，究竟代表着一种怎样的避水器？这个问题是难以索解的，但《山海经·大荒西经》还是约略透露了一鳞半爪的信息：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”

这段本义明晰的话语，经由郭璞的注解，而变得异常可笑起来。郭璞声称，“女娲之肠”“或作女娲之腹”，这就把对“肠”的理解限定于一种生物器官。郭氏甚至进一步认为，正是这一神奇的肚子化育了女娲本人（“其腹化为此神”），其望文生义、穿凿附会之程度，达到了令人瞠目的地步。而正是基于这样的荒谬注解，这段重要信息遭到严重误读，并且误导了此后绝大多数神话研究者。

可以肯定，《山海经》的这段文字，正是关于女娲葫芦舟或诺亚方舟的最古老记录。所谓“女娲之肠”，其实是“女娲之船”的讹写，因为这两个字的形态，在小篆里非常接近——“肠”字，《说文解字》记为“腸”；而“船”字则记为“船”；“处栗”，意思是置身于、历经（“栗”通“历”）；而“横道而处”之“道”（小篆记为“道”），则是“横涛而处”之“涛”（小篆记为“濤”）的讹写。因此，整段记载可重新译解为：“有十来个神人，登上女

娲之船，置身旷阔的大野，横立于汹涌的波涛之上。”而经过修复的文句，跟苏美尔神话《吉尔伽美什》以及希伯来神话《旧约》里的记载，变得毫无二致。

至此，人们已经能够确切地看到，大神女娲是蛇鳄、生与死的主宰、避水器和避水者的四位一体，祂汇集了从古埃及的努恩、努特、涅伊特、苏美尔-阿卡德的纳卡、尼拉赫，到印度那伽蛇神的诸多要素。而从另一个角度看，它表明了水神的全球性存在：①神名皆以鼻辅音“N”（后面紧跟I、O、U等元音）为词头；②语义始终在“水”、“万物起源”、“创造人类”、“蛇鳄”、“避水器”和“避水者”之间滑移，并以“水”为语义族的核心。在历经数万年的沧桑巨变之后，这种N音素标记仍然活着，并在各神话体系中为人标示水神的坚硬存在，这从上古语音学的角度，证实了非洲信仰的令人惊讶的恒久特性。

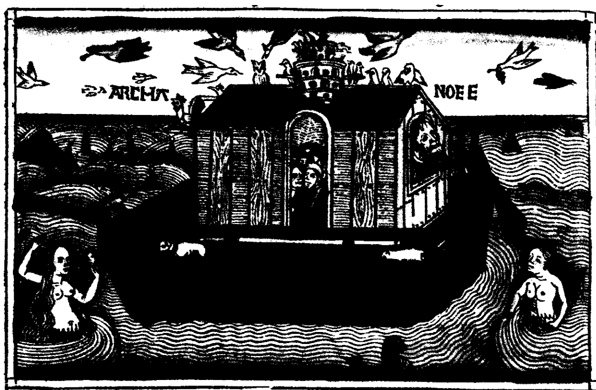


图9-14 《旧约·创世记》中的诺亚方舟插画：该故事与中国女娲传说基本一致

四、水神系成员“傩”的真面

一位叫作傩（【naal】）的大神，继续出现在近现代的各地祭典上，以暧昧的面目，接受着世人的礼拜。而这就是上古水神女娲的今世化身。N音素标记揭示了祂的神格和真实面目。在东亚的南部乡村，每年都有规模盛大的“傩祭”。人们头戴牛首马面的面具，跳着形态诡异的傩舞，向伟大的傩神敬献“三牲”之类的祭品。这是水神在南方的狂欢。越过北方地神和日神的强权，水神找到了自己永久的家园。“傩”替换了女娲神的正身，而成为一种神学替代品，广泛接受君主和人民的祭奠。

对“傩”的祭祀活动，分布于北方萨满文化区、中原文化区、巴楚巫文化区、百越巫文化区、中亚文化区、青藏佛苯文化区等，几乎遍及中国的所有

区域。今人将其傩祭的品种，分为“宫傩”、“官傩”、“民傩”（如苗、壮、侗、土家和仡佬等民族的傩戏）、“军傩”（如地戏和关索戏）和“教傩”（如藏传佛寺跳鬼、北京雍和宫的正月跳鬼）等五类，但仍然无法穷尽它的变化。仅民傩一种，就可分为腊月流浪农村、沿门逐疫乞讨的“游傩”，类似社火的“社傩”，祈求家族兴旺的“族傩”之类。而傩的内部细分，更是繁杂精微，令人叹为观止，其中包括傩祭、傩仪、傩舞、傩乐、傩戏以及傩面、傩服、傩器等诸多表达样态，而傩舞又可细分为起傩（下殿）、演傩（跳傩）、驱傩（解傩、搜傩、搜除），圆傩（上殿）等四种程序①。



图 9-15　大傩图（作者佚名，立轴，绢本设色）：这是水神在南方的狂欢，越过北方地神和日神的强权，水神找到了自己永久的家园

尽管如此，迄今为止，没有任何人能够澄清“傩”的真正面目。《辞海》注释称“傩祭”是“古时腊月驱逐疫鬼的仪式”。而大多数文献多笼统解释其为祭祀娱神、驱疫逐鬼、禳灾祈福的宗教仪式，但该仪式所祭祀的“傩公”和“傩母”，究竟是何方神圣？什么才是祂们的基本神格？却始终无人给出答案。只有宗教语音学能够揭示这个秘密。“傩”的现代发音为 nuo，而上古音则为【na】，两者的音素标记均为 N，这是一种罕见的古今贯通现象，显示其神格的异常坚硬，它不仅表明“傩”是水神系的一员，而且还是其原型“那（伽）”的一种缩略语。

“傩”即上古首席水神女娲的后世代言者，所谓的“傩公”“傩母”，就是汉画像砖（石）上的“伏羲”和“女娲”，也即那伽王及王后。祂们坚守了水

① 参见钱茀：《傩俗史》，广西民族出版社 2000 年版。

神对中国的秘密统治。而尽管“傩”的祭拜仪式被剧烈扩张，但“傩”的视觉形象却在岁月中变得日益模糊，仿佛遭遇了严重风化；与此同时，“傩”的古老神格，亦被凶恶的面具和华丽的袍服所淹没，进而融解在无限繁杂的符号系统之中，变得难以索解。在东亚农夫的节日狂欢里，傩神保持了永久的缄默。




图 9-16　河南商丘市（左）和贵州道真县（右）的傩舞仪式：尽管傩的祭拜仪式被剧烈扩张，但傩的视觉形象却在岁月中变得日益模糊，仿佛遭遇了严重风化

六、海神禺强和禺京兄弟

大约与女娲同时，水神系还出现了一系列派生神祇，如东海神禺强【ŋo-gaŋ】和北海神禺京【ŋo-kraŋ】，祂们可能是同一位海神的分体，来自更为古老的美索不达米亚，并且可能就是纳木，最早出现于商周时代，而被《山海经》的只言片语所记载。但这些海神很快就消失在古代典籍的字词深处，不再被人提及。只有半坡遗址出土陶盆上的半人半鱼形象，龟缩在博物馆的玻璃柜里，漫射出古老而幽淡的光泽。

水神信仰为东亚的日常语典制造了一些有趣的语词零件，如鱼【ŋa】、渔【ŋa】、水之结晶体玉【ŋog】、跟水有关的行为哭【ŋroog】、源【ŋan】、霓【ŋee】、戎【njuŋ】等。这些以“N”为音素标记的语词，犹如一大堆细碎的拼图玩具，散落于上古神话的各个墓地，等待文化拾荒者的垂顾。

第四节　在日神帝俊统治的时代

一、《山海经》推崇的大主神

帝俊之“俊”【sluns】，本字应为“夋”（今音 Jun，上古音【shlun】），

是一个显著的日神音素标记。但“夋”和“俊”两字，在甲骨文和金文里均不见踪影，直到《说文》才被列入小篆图谱，而祂的首次文献亮相，应当就在《山海经》里。“帝俊”出现的频率，超过了黄帝，其中部分“帝”字，似乎也是帝“俊”的禁语（世人所称的帝喾、帝舜，也是帝俊的不同称谓①）。

表 9-2　山海经中关于帝俊的记载

出典	文辞
大荒南经	东（南）海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴（浴日）于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日
大荒西经	有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之
大荒东经	有神，人面，犬耳，兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。有五采之鸟，相乡弃沙（婆娑），惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司
大荒北经	（卫）丘方圆三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟
海内经	帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国。羿是始去恤下地之百艰
大荒南经	大荒之中，有不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国。姚姓，黍食，使四鸟
大荒南经	又有重阴之山。有人食兽，曰季厘。帝俊生季厘，故曰季厘之国。有缗渊，少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛
大荒东经	大荒之中，有山名曰合虚，日月所出。有中容之国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴
大荒东经	有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟
大荒东经	有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴

① 但商人卜辞中的“帝”或“上帝”，却是巴比伦的天帝，跟《山海经》的帝，并非同一大神。

（续表）

出典	文辞
大荒西经	有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟
大荒西经	有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均；叔均是代其父及稷播百谷，始作耕
海内经	帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，是始以木为车
海内经	帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟
海内经	帝俊有子八人，是始为歌舞
海内经	帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧

标示“夋”的日神位格的记号，除了发音之外，还有“夋”字的小篆，它的基本形是鸟，但“夋”同时又跟另外几个血亲字相通，由此构成它的语义丛：“俊”，众人之上的智者，显示其作为智慧之神和文明创造之神的特征；“踆”（今读 cun），一种三足乌，也即太阳鸟——“鸟”从来就是日神的重要象征符号；“晙”，意思就是“光明”，这是日神的基本属性；“焌”，用火来处理事物（灼或炖），而火是日神全部属性中的一种，它要展示来自太阳深处的火焰，它能够改变物体的本性。“夋”是一个奇妙的语词晶体，放射出多面的语义光芒。



图 9-17　三身金刚青铜雕像（尼泊尔，15 世纪，亚瑟 M. 萨克勒画廊）：三身法相是印度神祇的基本造型

耐人寻味的是，在中国各地方言里，“鸟”字均代表男性生殖器。而“夋”呈示了出人意料的生殖能力。《山海经》里“夋叙事”的主要母题，就是生育。祂与其妻羲和生有 10 个太阳，又与常羲生有 12 个月亮，还有一个叫作娥皇的老婆。

祂还生下4个奇人（晏龙、帝鸿、后稷和禺号）以及整整四个国家的国民（三身、季厘、黑齿和中容）。据说在祂生下诸多孩子之后，世界就有了乐器、歌舞和文艺，还有了巧匠、舟船、木车和播种。夋还赐予大羿以彩色的大弓和素色的箭矢，世界从此有了更凶残险恶的战事①。

“夋”生于三身国②，这显然是指以各种“三相神”著称的印度。在印度，公元前1500年至公元前600年间问世的《吠陀经》，以湿婆、毗湿奴和梵天为核心，形成自己的三相神（Trimurti）体系，也即一个本体加三个位格。而神力三位一体的思想，还可追溯到印度神话中最悠远的岁月。在《摩诃婆罗多》中，火神阿耆尼也有自己的三相（火、电、日），分别代表世界的创始者、破坏者和保卫者这三个位格③。印度教时代的湿婆，其神像也有三副面孔，代表他自身所具的“三相”。道教吸纳了这一概念，形成“一气化三清”以及“精、气、神”的三位一体理念，并最终在寺院里凝结为元始天尊、灵宝天尊和道德天尊的“三清尊神”。后期基督教也引入这一神圣模式，组合成圣父、圣子、圣灵的三位一体。但三位一体的神圣模型，最初可能起源于公元前2000年的苏美尔三位一体神（伊斯塔尔、辛和沙玛什），以及公元前2000年的埃及三位一体神（奥希里斯、伊西斯和荷鲁斯）。

二、来自印度日神苏里耶的问候

作为“夋”的印度原型，太阳神苏里耶（Surya）是一只诸神的明察秋毫的眼睛，如密多罗、伐楼那或阿耆尼的眼睛。祂俯察人间，目光如电，明辨善恶。有时其形象是三眼四手，拥有金色的毛发和手臂。祂生于东方，在赞歌声中走出天门，一昼夜之内巡行天地，划分白天和黑夜。祂在天空巡行时不乘车马，但人们不时提到祂有七匹宝马，一只精致的战车轮子，这些雕像来自为纪念祂而建造的科纳拉克太阳神庙，同时也出现在印度国旗上。有时苏利耶被画成一只鸟，甚至是一只飞翔的刺猬。

苏里耶在印度神话中具有重要地位，代表天赋、荣誉与活力。祂是大地上的第一个献祭者，把火种赐予人类，教会凡人使用烟火。祂的主要职能是倾泻

---

① 这一事迹，其他典籍记在了尧的功劳簿上。

② 《大荒南经》：“有人三身。帝俊妻娥皇。生此三身之国。”《海内经》：“帝俊生三身是也。”

③ 参阅：《印度古代史诗摩诃婆罗多》，毗耶娑著，金克木、赵国华、席必庄等译，中国社会科学出版社2005年版。

光明，照亮世界，驱除黑暗、疾病与敌人。据说，祂的七匹战马，就是七色彩虹和七天一周的来源，苏利耶用甘露来治疗人的疾病。人们向祂求财、求福、求子。为了纪念苏里耶，世人甚至用祂的名字来命名星期天(Sunday)，这一周中最快乐的日子①。



图9-18 印度日神苏利耶（图片来源：维基百科）

苏里耶的形象，跟美索不达米亚的闪族太阳神沙姆舒（Shamshu）和沙玛什（Shamash）拥有共同起源。而且在古伊朗和古希腊神话中都找到了自己的化身。苏里耶的影像投射在东亚时，一个新的中国神祇诞生了。祂以“夋”的名义行走，向人们散播光亮和温热。但祂仍然保持了大量的原型特征：

①“夋”是日神，拥有显著的日神音素标记S，苏里耶（Surya）更是如此；

②“夋”是人类始祖，而苏里耶也是人类的第一始祖，因为祂在成为天神之前，生下了人类的第二始祖摩奴，广大民众也总是在其神庙中祈求生育；

③“夋”被汉字小篆画成了一只大鸟，“夋”又通“踆”，指一种三足的黑色太阳鸟，身边还有五彩之鸟相伴（大荒东经），而苏里耶也时常以鸟和飞翔的刺猬的形态出现；

④“夋”字通“晙”，表达“光明”之义，而苏里耶也是光明的象征；

⑤“夋”有三个老婆，不是女日神，就是女月神，生下了10个太阳和12个月亮，而苏里耶则生下了朝霞、晚霞和星光之神，跟“夋”的日与月严密对应；

---

① 林太：《梨俱吠陀精读》，复旦大学出版社2008年版，第171页。

⑥“夋”教会人们放火开山和播种百谷，而苏里耶则把火种赐予人类，教会他们刀耕火种和烹煮食物；

⑦“夋”推动了包括造船和播种百谷在内的各种发明创造，而苏里耶也代表着创造力和活力；

⑧“夋”发明了木轮车，而苏里耶的象征物，恰恰就是战车上的一只木轮。所有这些对应性情节，都指证着“夋”和苏里耶的内在关联。祂们犹如一对亲密的孪生兄弟，并立在地平线上，照亮各自的领地和民众。

帝俊的形象跟其他同时期而来源各异的日神，发生了戏剧性的叠合，如羲和、舜与喾。某些文献记载的帝俊事迹，在另一些文献中则成了舜的事迹；俊与喾的情形也是如此。这个伟大的神祇，只是存在于各种文本之中，并且进入《山海经》作者的视野，成为一个不断闪现的语词，仅此而已。而这就解释了《山海经》制造的一个重大谜团：为什么帝俊从未在中国受过任何主流社会的祭拜，为什么祂从未被列入上古诸朝（如商和周）的祭祀名单，也从未进入寺庙，在那里凝结为面容清晰的大神，甚至从未在民间广泛流传，成为百姓磕头烧香的偶像。

三、太阳女神羲和和她的十个孩子

从上古音系的角度探看，羲和【hŋral-gool】无疑是舜【hijuns】的一个传播变体，祂的神格空间被俊和舜所占据，所以只能以俊妻的身份问世，成为生育十个小太阳的神圣母亲。《山海经·大荒南经》宣称，在东南海的外面，诸多甜水之间，有羲和的国度，有女神羲和，是帝俊的妻子，诞下了十个太阳儿子，正在甜水中洗浴①。《海外东经》还说，“汤谷上有扶桑，十日所浴”，意思是汤谷这个地方有巨大的扶桑树，十个太阳就在那里洗浴。此后，因传播中语音之变，羲和又分化为俊妻“娥皇”和“常羲”（《大荒南经》《大荒西经》），而娥皇进而又演化成舜妻（《尸子》《列女传》），鉴于这种镜像的自我繁殖，日神的谱系变得日益庞杂。

只有屈原在《楚辞·离骚》里揭示了羲和的神格真相：羲和从容地赶着

① 《山海经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子曰羲和，帝俊之妻，生十日，方浴日于甘渊。”

马车，走在归家的路①，这是典型的赫利俄斯图式。《尚书·尧典》还进一步揭示了日神与历法的逻辑关系：（帝俊）于是下令羲和，密切注视天空的循环，测定日月星辰的运行节律，为人类制订计算时间的历法②。

然而，由于舜的存在，羲和在传播过程中只能被转换为女神，对祂的性幻想，逐渐成为神话叙事的重要主题。《山海经·大荒南经》记载，“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子曰羲和，帝俊之妻，生十日，方浴日（原作‘日浴’，据宋本改）于甘渊。”《山海经·大荒东经》曰：“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼，弃其琴瑟。有甘山者，甘水出焉，生甘渊。”晋代《山海经》专家郭璞为此作注说，“此经甘渊，实即《大荒南经》羲和浴日之甘渊。”这是美丽女神与十个太阳儿子一起沐浴的场所，令许多读者产生无限暧昧的联想。在儒家社会的上古叙事中，羲和沐浴，无疑是最具情色意味的片段。

比较怪异的神话变体，是著名的大羿射日故事。在这个故事中，羲和的十个儿子一起跑到天上，以致大地干涸，植物枯焦，人民生活于火热之中。而尧向羿赠送神圣弓箭，指令其射下多余的太阳。在这则神话的背后，可能喻指着水神（或地神）部落与日神部落的严酷战争。这场战争的结果，是日神的势力受到重大打击，而水神系的羿神，则成为伟大的胜利者，并在此后的神话叙事中占据有利的地位。

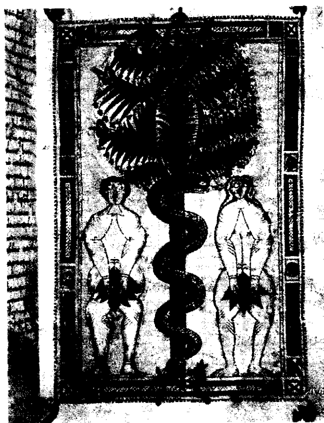




图 9-19　左图为《亚当和夏娃的原罪》（旧版圣经启示录的插图，绘于 10 世纪，作者不详，西班牙皇家图书馆藏）；右图为油画《堕落》（*The Fall*，作于 1479 以后）

① 《楚辞·离骚》：“吾令羲和弭节兮，望崦嵫而无迫。”

② 《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”

然而，越过这种神格战争，上古神话的真正语义正在昭然若揭。《山海经》所宣称的“扶桑”树和“十日”的关系，无非就是对遍及全球的生命树体系的喻指。马王堆汉墓帛画已经充分证实了这点。在该帛画的天上部位，出现了九枚红日和一株“扶桑”树，而位于树顶的太阳，面积更大，中间站立着一只黑鸟。这种流行于楚国的九日体系，显然是全球十日体系的一个区域变种。

这个生命树体系，最初可能以“十日”为自身的基本元素，而后转型十枚生命果，抑或十只太阳鸟（有时是一只栖息在树顶的大鹏鸟）。这种叫作“扶桑”或“桑”的神树，甲骨文为长满果实的树状物，人们在三星堆和汉画像石的遗存里见过，并且还在东亚月亮神话（桂树）和苏美尔和希伯来神话（伊甸园故事）中有所耳闻。

就神话符号学的层面而言，太阳、鸟和果实，这三种事物形成了三种符码，分别代表光明、生殖（性）和智慧，而最终缠绕于宇宙的最高轴心①。树是这轴心的唯一隐喻，它要示范一种生命繁衍的基本模式。此外，它还是太阳历法的重要隐喻。在早期日神统治的时代，包括巴比伦、罗马、玛雅和上古中国在内的世界各地，都曾使用过一年十个月的太阳历法，并在近代彝族、哈尼族和傈僳族中被继续沿用。在这种奇怪的历法背后，是清晰的“十日制逻辑”，也即以“十进制”来计算“日子”的模式，而它是解开上古日神崇拜密码的钥匙。

第五节　月神嫦娥的飞天传奇

一、最具中国特色的神话书写

跟羲和对位的常羲，是诞下月亮的伟大女神（见《大荒西经》），继而又变为大羿的妻子，最后在盗取不老之药后飞升到月宫，成为世人所称谓的“嫦娥”（见《淮南子·览冥训》）。随着母权制转为父权制，羲和由生太阳的女神演化为太阳本身，又成为太阳的驾车者（即日御，见《离骚》《天问》等）。及至由神话降人历史之后，羲和、常羲两女神，便由日、月的母亲，变

① 参见本书第七章关于广汉王国之生命树的讨论。

为黄帝手下主管占日占月的两个男性官员羲和、常羲（见《吕氏春秋·勿躬》《世本》等）。再继续演化，羲和由黄帝手下一人，变为尧手下司天文历法的二人或六人（羲氏、和氏以及羲仲、和仲、羲叔、和叔）。



图 9-20　汉画像砖上的嫦娥奔月场景（四川省博物院藏），已经成仙的嫦娥呈现为"羽人"状，其身躯跟月轮合为一体，月轮上有月桂和蟾蜍

嫦娥神话，是中国神话中最为温存的部分，同时具有更多的本土化特点。它纳入部分域外原型，经历代文人的悉心加工，形成完备的叙事主体，俨然是中国自主书写的神话文本，具有高度中国化的原创特征，而跟其他上古神话碎片迥然有别。

就时间而言，嫦娥叙事早在战国已经启动，但最后完稿却在中古时期。其中最著名的文献记录，出自西汉刘安（179—122 B. C.）主编的《淮南子》、东汉张衡（78—139 A. D.）的天文学著作《灵宪》以及唐代段成式（803—863 A. D.）编撰的《酉阳杂俎》等三种。此外，南朝梁萧统（501—531 A. D.）所编《文选》，其注解两度援引《归藏》，都称嫦娥服不死药奔月。而《归藏》和《连山》均为上古散佚之作，世间文献所援引的该书文字，应该都是刘歆或其同道文人的伪作，没有多少可资借鉴的价值。



图 9-21　汉画像石上的"嫦娥奔月"（河南南阳汉画馆藏）：可以清晰地见到嫦娥卷曲的长尾与后肢，但上半身已经变为人形，拥有宽大的衣袖，在月球上，一只蟾蜍正在热烈地迎接祂的到来，而那可能就是大羿的化身

二、“不死药”与“苏摩酒”

嫦娥叙事，并非属于先秦神话，而是两汉和隋唐文学道士的杰作，它旨在从一个“反语”(宣扬月亮的寂寞性）的角度，证明升仙和永生的可能性。不死药既是这一叙事的基本线索，也是它所要导引的最终目标，因为它指证了通往永生的道路，而这种有关“不死药”的奇妙灵感，只能来自更为古老的印欧神话，那就是仙酒“苏摩”(Soma，波斯人称为豪麻 Homa)，它经过改名换姓，戏剧性地支撑起嫦娥神话的叙事框架[①]。

“苏摩”系神秘的菌类植物，根据史诗的只言片语推测，将菌株在水中浸泡，以石碾榨取黄汁，经羊毛筛过滤后，用水加以稀释，加入牛奶和面粉搅匀，再经小心发酵，就能酿成著名的苏摩神酒。《梨俱吠陀》中称苏摩酒为天神之甘露，可赋予饮用者超自然之力或永生之力，这令苏摩酒获得不死药——“仙露”(Amrta）的美名。苏摩酒人格化之后变成酒神，掌管祭祀、苦行、星座和药草，是该四种事物的保护神。祂的光辉“仙露”般滋润大地上的植物，促其生长，并由此拥有丰产神的位格[②]。

鉴于印度雅利安人认为月亮是导致植物生长的关键，所以苏摩神及其“仙露”，又跟月亮发展出某种亲昵关系。在中国的传说里，不死药的主人是西王母，而西王母的原型是印度大神湿婆（Siva，一译“希瓦”或“西瓦”)，祂不仅是苏摩国的最高主宰之一，而且主司世界的毁灭和诞生。祂是医药之神、生殖之神、男性生殖力（以“林伽”Linga 形象出现）的伟大象征，拥有强大的再生能力（详见本章之“西王母”一节)。向祂求取“不死药”，完全符合神学的基本逻辑。

三、旃陀罗的兔子与月桂树

但苏摩神并非月神的本尊，祂只是一个晚期吠陀神话的篡位者而已。古希腊神话中日神赫利俄斯被阿波罗替换，其案情与此大致相当。印度月神的角色，本属于旃陀罗（Chandra)。该词在梵文中原为“明亮的”之义。据说旃

---

① 饶宗颐认为“不死药”之说来自波斯和印度，为印欧神话之一部分，并由塞种移民携带至秦晋两国，参见饶宗颐《波斯塞种与 Soma（须摩）——不死药的来源探索》(参见《饶宗颐二十世纪学术文集卷七・中外关系史》)。

② 林太:《梨俱吠陀精读》，复旦大学出版社 2008 年版，第 86—87 页。

陀罗年轻俊美，风流成性，长有四只神手，分别抓握着权杖、仙露（苏摩酒）、莲花，仅剩的一手则处于防范状态。他每晚都驾驭三轮战车，由羚羊或十匹皎洁如茉莉花的白马拉着，驰过星光灿烂的天空。在关于旃陀罗的图画里，最常见的动物是羚羊，而兔子也受到祂的庇护，与其有某种密切关系。祂所在的月宫，是世上最欢乐的地点，很多能歌善舞的乾达婆①和紧那罗②与之相伴，组成月宫里最香艳迷人的居民群体。

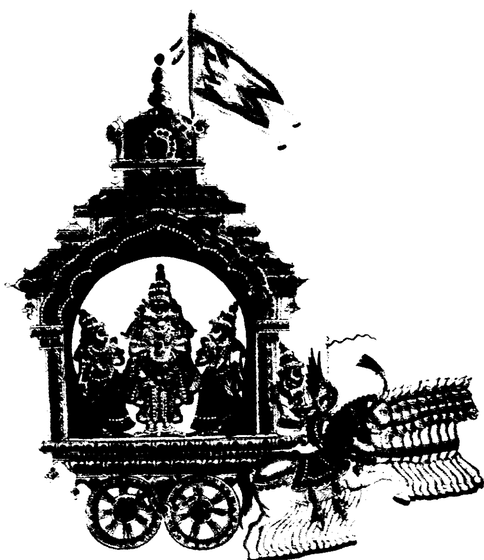




图9-22　左图为印度月神旃陀罗和他的马车（图片来源：维基百科），右图为中国年画《嫦娥奔月》，嫦娥手持灯笼，以便照亮上天的道路

上述叙事中的一些细小零件，被中国道士所采用，例如旃陀罗的兔子，被移置于中国月宫，而那些擅长歌舞的飞天（乾达婆和紧那罗），则融入了嫦娥的人格，为其在月宫中“蹁跹起舞”提供蓝本。兔子（梵语śaśa）一词，还诸见于《梨俱吠陀》。晚些的《本生经》第316则“兔本生”（śaśaJataka），讲述一只由菩萨投胎转生的兔子，发愿要行无上布施，跃入火中，将自己的肉烤熟给乞丐吃，帝释天闻讯，化身婆罗门前去探查，为其真诚品德所感动，将兔

---

① 乾达婆（Gandharva），是一群美男精灵，永远年轻，周身散发香气，善于歌舞，住于半空之上，与天神为伴，汉译为“飞天”。

② 紧那罗（Kinnara）也是精灵，天神的歌者与乐手，与乾达婆一样为天神歌唱。

子的形象描绘在月亮上，令其光照人间大地 ①，月兔传说就此在各地传播。季羡林认为，此即中国月亮神话里月兔的文化来源②，尽管玉兔传说还有其他原型（见第六章关于羿的阐述），但印度神话终究在其间扮演了重要角色。

旃陀罗的仙露——苏摩酒，之所以被转述为“桂花酒”，是因为另一则道教神话的介入，那就是关于吴刚的故事。据唐代笔记作家段成式记载，汉代有个叫吴刚的樵夫，学习仙道却不尽心，天神震怒，将其贬到月亮里砍月桂，但月桂树高达五百丈，随砍随合，砍伐不尽。段成式接着又引述印度佛教典籍称，须弥山南面有一棵叫作阎扶树③的巨大神树，月亮经过它上方时，其影子就投射到月亮的表面上，言下之意，指这则月桂神话可能来自印度。段成式接着又引述印度佛学观点称，这种月中蟾桂及其地上的影子，好比形容水中倒影，应该都是空幻之相④。

四、嫦娥的两个男伴：吴刚和大羿

月中仙人吴刚，可能还有一个更为直接的原型，那就是先秦燕国的著名方士宋无忌，他被后人称为“火之精”及“月中仙”⑤ ”，前者代表火元素，后者代表水元素，一名方士同时顶着这两个截然不同的称谓，似乎在暗示其善于运作水火阴阳之术，而这是道术的最高境界。饶宗颐对此进一步指出，两汉和魏晋年间，燕齐一带的方士，都曾以“宋无忌”自居，而这位仙人宋无忌的原型，就是印度神话的火神阿耆尼加上月神苏摩⑥。“宋无忌”集两位大神的

---

① 《佛本生故事选》，郭良鋆、黄宝生译，人民文学出版社 1985 年版。

② 《中印文化交流史》，《季羡林文集第四卷——中印文化关系》，江西教育出版社 1996 年版，第 369—371 页。

③ 关于阎扶树，《长阿含经卷十八》（*Dirghagama-sutra*）这样载道：“去大金刚山（即须弥山）不远有大海水，海水北岸有大树王，名曰阎浮，围七由旬，高百由旬，枝叶四布，五十由旬。”由旬，梵语 yojana，古印度的长度计量单位，一由旬约为十六公里，也即 16000 米。

④ 《酉阳杂俎卷一・天咫》：“旧言月中有桂，有蟾蜍，故异书言月桂高五百丈，下有一人常斫之，树创随合。人姓吴名刚，西河人，学仙有过，谪令伐树。释氏书言须弥山南面有阎扶树，月过，树影入月中。或言月中蟾桂地影也，空处水影也，此语差近。”

⑤ 司马迁《史记卷二十八・封禅书》：自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高以后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。注引乐产引老子戒经云：“月中仙人宋无忌。”白泽图云：“火之精曰宋无忌。”盖其人火仙也。

⑥ 饶宗颐：《波斯塞种与 Soma（须摩）——不死药的来源探索》，载《饶宗颐二十世纪学术文集卷七・中外关系史》。

影子于一身，实在可谓是当时的超级神人了。

毫无疑问，嫦娥叙事并非只是旃陀罗神话的简单复制，而是经道士的悉心改写，形成一个更符合本土趣味的文本：

> 昔者，羿狩猎山中，遇姮娥于月桂树下。遂以月桂为证，成天作之合。逮至尧之时，十日并出。焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豕希、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豕希于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。羿请不死之药于西王母，托与姮娥。逢蒙往而窃之，窃之不成，欲加害姮娥。娥无以为计，吞不死药以升天。然不忍离羿而去，滞留月宫。广寒寂寥，怅然有丧，无以继之，遂催吴刚伐桂，玉兔捣药，欲配飞升之药，重回人间焉。羿闻娥奔月而去，痛不欲生。月母感念其诚，允娥于月圆之日与羿会于月桂之下。民间有闻其窃窃私语者众焉。
>
> ——《淮南子·外八篇》

> 羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。
>
> 【高诱注】“姮娥，羿妻；羿请不死药于西王母，未及服食之，姮娥盗食之，得仙，奔入月中为月精也”。《初学记》卷一引古本《淮南子》，于“姮娥窃以奔月”句下，尚有“托身于月、是为蟾蜍、而为月精”十二字，今本并脱去。姮娥即《山海经·大荒西经》所记“生月十二”之常羲。古音读羲为娥，逐渐演变为奔月之嫦娥。《文选》注两引《归藏》，均谓嫦娥服不死药奔月。知嫦娥神话古有流传，非始于《淮南子》。
>
> ——《淮南子卷六·览冥训》

> 嫦娥，羿妻也，窃王母不死药服之，奔月。将往，枚占于有黄。有黄占之：曰：“吉，翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后且大昌。”嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。
>
> ——《全上古文》辑张衡《灵宪》

依照以上三种碎片，可以组合成一个情节曲折的故事，并分解为若干个叙事段落。①段：出现了男主人公大羿，描述他与嫦娥在月桂树下的浪漫爱情。②段：是倒叙或补叙，描述大羿的功绩。③段：讲述大羿向西王母求药并交嫦娥收藏，但嫦娥偷食了不死药（“外八篇”解释了偷药为逢蒙所迫，试图从道德上为其开脱）而飞入月宫成仙。④段：是后续性叙事，描述大羿的思念和

嫦娥的孤独，嫦娥令吴刚玉兔再制飞翔之药，企图重返人间。⑤段：参照了牛郎织女的传说，言及月神的感动，并准许两人在月圆之日相会于月桂树下。这是一种类似"大团圆"式的结局，它投射出神话消费者的世俗愿望。



图9-23 巴洛克式的意大利雕塑家贝尼尼（1598—1680年），按照奥维德的"变形记"，雕刻了阿波罗追求达芙妮的故事（1622—1625年），罗马博尔盖塞美术馆 the Galleria Borghese 藏

在上述神话文本中出现了强有力的非印度系元素，其中最突出的是大羿，其原型为埃及的涅伊特（参见本书第六章有关大羿的论述）；而月桂树的素材，则可能跟古希腊神话相关。据奥维德《变形记》称，阿波罗爱上珀涅俄斯河仙女达芙妮（Daphne），但遭到后者的拒绝，她的全身变形为月桂树，阿波罗痛心不已，将月桂树尊为自己的圣树，他的头发，竖琴和箭袋上总是饰以它的枝叶，月桂就此成为爱情和诗歌的芬芳见证。

希腊神话的进入途径，应跟马其顿国王亚历山大大帝东征事件（334—324 B. C.）有密切关系。亚历山大大帝的军队，在公元前4—公元前3世纪征服西亚、中亚和南亚的广大地区。位于今土耳其的安纳托利亚高原，成为希腊人的殖民地，整个西亚都呈现为高度希腊化的状态。大批士兵、商人和知识分子的往来，令希腊文化得以迅速传播。与此同时，希腊人的统治，也令中亚经历了史无前例的城市化，形成"千城之地"的盛大格局。从亚历山大东征到公元3世纪之间的600年，随着马其顿王国在西亚和中亚建立殖民地，希腊文明获得了向东传输的重大契机，东西文化发生融合，形成了希腊和东方的空间-文化联合体（spatio-culturalunity）①，并以拜占庭帝国和希腊教会的形态在世。

而就在希腊元素渗入嫦娥神话的同时，人们也听见了印度（波斯）和埃

① 这里的"西方"和"东方"是罗马帝国版图内的概念，"西方"指罗马世界中的拉丁部分，而"东方"则指泛希腊化地区，它包含南欧、西亚、南亚和中亚的广阔地带。

及的婉转歌唱。这是汉唐道士在神话叙事上的高度开放。它向外部世界完全敞开，从移民的转述中获取各种叙事插件，嵌入本土故事的构架，据此书写浪漫瑰丽的天体传奇。

不仅如此，这场华丽而曲折的叙事，还要蓄意制造出一种“抗日”的氛围。嫦娥起初并非月神（《淮南子·外八篇》所记的“月母”，显然是另有其神），而最终却被世人误认为月神，这不仅是因为月神遭到了历代叙事者的遮蔽，而且源于其丈夫大羿，祂因射下九个太阳而成为伟大的英雄。嫦娥与大羿的密切关系，令这则神话散发出浓烈的“反日”气味——一方面射杀太阳，一方面投奔月亮，这是一种鲜明的神学立场，它旨在向日神发出严重的挑战，而这就是道家和道教的基本原则——用女阴去战胜男根，进而以阴柔去战胜阳刚（“以柔克刚”）。嫦娥叙事的幕后支持者，正是无限暧昧的道教哲学。

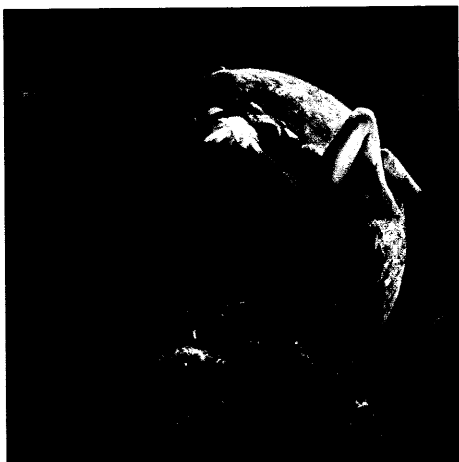


图 9-24　月神嫦娥（油画，亚麻布，55cm×55cm，赵闯绘制）

第六节　火神的最高代表祝融

一、祝融的冗长家谱

“火神”祝融的事迹，散见于《山海经》诸经、《左传》《国语》《史记》和《吕氏春秋》等秦汉文献。但大多互相矛盾，无法加以确证。就连《山海经》本身也自相矛盾。例如，仅祝融的身世，该书就有三种说法：①“炎帝之妻，赤水之子听沃，生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。”（《海内经》）②“黄帝生昌意，昌意生韩流，韩流生颛顼。”（《海内经》）③“颛顼生老童，老童生祝融。”（《大荒西经》）

关于祝融的神格，史家和神话研究者之间倒是没有太多的分歧。《左传·昭公二十九年》中曰："火正曰祝融。"《国语·郑语》："夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰'祝融'，其功大矣。"《史记·楚世家》："重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。"《吕氏春秋通诠·审分览·勿躬》："祝融，神名。帝喾时的火官，后尊为火神，命为祝融。"《吕氏春秋·孟夏》(高诱注)："祝融，颛顼氏后，老童之子，吴回也，为高辛氏火正，死为火官之神。"罗泌《路史·前纪》卷八中："祝诵氏，一曰祝龢，是为祝融氏……以火施化，号赤帝，故后世火官因以为谓。"这里，祝融和重黎被人做了古怪的混淆。

关于祝融的形象，《山海经·海外南经》中形容说："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"可见祂是一个人兽混合造型。而"乘两龙"之类的描述，更是典型的"山海经模式"，它可以套用在所有神祇身上，缺乏必要的认知价值。

祝融在神迹方面没有太多的记录。唯一具有建构性的，是《吕氏春秋通诠·审分览·勿躬》："胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，仪狄作酒。"意思是祝融发明了贸易集市。除此之外，祂的最大神迹，恐怕就是战争。《史记·补三皇本纪》称："诸侯有共工氏，任智刑以强，霸而不王。以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山，天柱折，地维缺。"《墨子·非攻下》则援引了另外一条轶闻："（成汤伐夏），天命融（祝融）隆（降）火于厘夏城之闲，西北之隅。"这可能是火攻运用于战争的最早记录。但这些记录也不靠谱。共工的敌人，世人公认的是颛顼（《淮南子·天文训》）而非祝融。祂的真正事迹，并未进入神话和历史叙事。

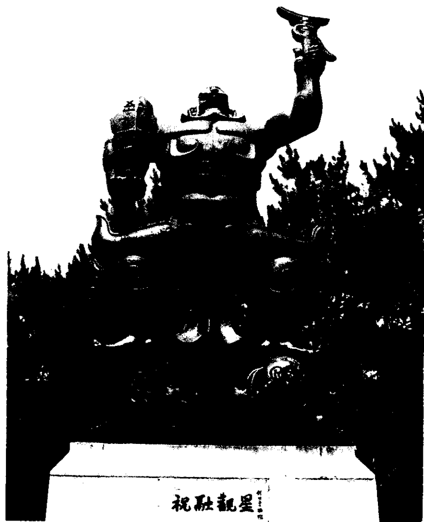


图 9-25 武汉东湖磨山景区的"祝融观星"雕像（作者：项金国）：祝融在东亚上古神系中的地位，是令人捉摸不定的

祝融在东亚上古神系中的地位，是令人捉摸不定的。《管子·五行》："得奢龙而辩於东方，得祝融而辩於南方。"《汉书·扬雄传上》："丽钩芒与骖蓐收兮，服玄冥及祝融。"颜师古注："祝融，南方神。"汉代王符

《潜夫论·五德志》:“世传三皇五帝，多以为伏羲、神农为二皇，其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女娲，其是与非未可知也。”唐代韩愈《南海神庙碑》:“考于传记，而南海神次最贵，在北东西三神河伯之上，号为祝融。”所有这些叙述，只能令祝融形象变得更加游移不定。

二、火神祭司“祝龢”

对祝融作进一步探究，还会引发一系列令人尴尬的难题，首先，在甲骨文和金文里，根本没有“融”，而仅有“祝”字，显示“祝融”作为一个神名，不过是小篆时代的产物，最早出现于战国年间，而据《路史·前纪》称，祝融氏又叫“祝龢”，这个“龢”【gool】字，倒是在甲骨文时代有所出现，并在金文里大量涌现。

在我看来，“祝龢”才是祝融的本名，而这是典型的本土祭司的名称。“祝”的甲骨文，为一人下跪向神坛祈祷之象形。细观“龢”字的甲骨文“[illegible]”，左侧为屋顶和栅栏，代表居所，右边为禾苗，代表庄稼，正是生活和谐的象征，《说文》解释为“调”,《广韵》解释为“谐也，合也”。“祝龢”，无疑就是负责向神祇祈求国泰民安、风调雨顺的祭司（“火官”）。而到了战国时代，这种广谱型祭司的职能转向了火神，“祝龢”逐渐成为火神祭拜的专业祭司，并因跟“光明”相关，而被改记成“祝融”。“融”是光明之义，对火神祭司而言，它的语义比“龢”更为贴近。这是一种语词多元的景象，楚国人同时使用波斯语“麻葛”(Magoi，又称麻吉 Magi）和本土语“祝融”来称谓祭司，如同现代中国人同时使用“再见”和“拜拜”来表达告别之义。

但在弄清这个问题之后，人们还会面对一个更大的难点：既然祝融只是一个战国时期火神祭司的名称，那么此前的火神究竟在何处？祂的名字又是什么？这个问题是难以回答的。有典籍称祝融就是炎帝，又有文献称祂是重黎，更有人指认祂是吴回。而鉴于火神祭拜是战国兴起的“时尚”，祭司祝融也是战国产物，那么凭空把远古炎帝当作火神祭拜的可能性，几乎为零（后世对炎帝的祭拜，多转向农神和始祖的神格），而重与黎是来自西亚的一对始祖神，跟火神毫无干系。仅剩的“吴回”【ŋaa-guul】，就其发音N而言，属于水神系，跟火神之职更有“水火不容”之势，很难演化为火神的名号。

鉴于楚人自称是“火正”(火神祭司）祝融的后代，而战国时期，楚国、

晋国乃至新疆，均有大量拜火教徒聚居①，那么祝融是否跟古印伊宗教或祆教有关呢？

三、苏鲁支，祆教火神的伟大象征

只要考察一下波斯火神的来历，就不难发现，祂的名字叫阿塔尔（Atar，梵语为阿耆尼 Agni），在读音上跟"祝融"或"祝龢"毫无干系。在晚些的祆教体系里，祂又改称作阿莎·瓦希斯塔（Asha Vahishta），列为七柱神之一，是火、宇宙和人类秩序的守护神，代表至善的公义，是火被神格化的结果，其中包含词根"阿莎"（asa，梵语 rta，汉译"梨多"），代表自然与人间的所有普遍原则，也即最广泛意义上的秩序——"道"。在苏鲁支的语录中，阿莎往往成为火神的缩略语。但无论如何，祂的音素标记仍然跟"祝融"无关。

祝融这个词被楚人重新使用，并非用来指认火神"阿莎"，而是继续用来指称祭司，但这祭司不是别人，就是大名鼎鼎的琐罗亚斯德（Zoroaster，628—551 B.C.）。从发音上看，"祝融"（【tjugs-luŋ】）刚好是"Zoroaster"上半截"Zoro"的对音，一种汉化后的简称。清人王韬《瓮牖馀谈》中称其为"梭鲁"②，近人徐梵澄则译为"苏鲁支"，都已很接近"琐罗"的发音③。作为祆教的伟大创始人，他开辟出关于火的认知与祭拜的全新领域，并推动人类对火的无限敬畏。琐罗

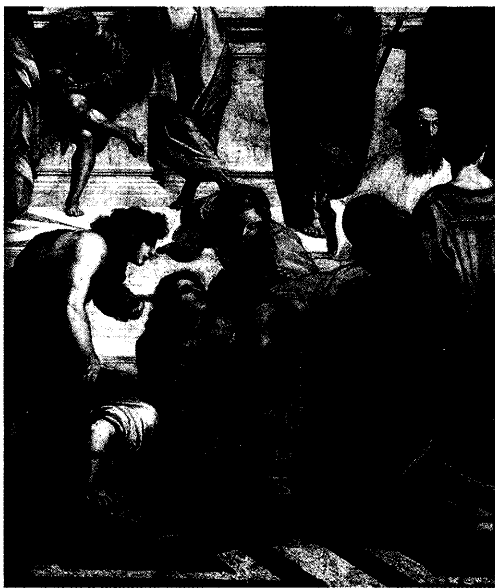


图 9-26　拉斐尔油画上手持蓝色天球的琐罗亚斯德（右二）：中国火神祝融的波斯原型（图片来源：维基百科）

① 1976—1978 年，在新疆乌鲁木齐附近天山东部阿拉沟一处战国至汉初的墓葬中，出土了一尊青铜方座承兽盘，有人认为该器为拜火教的祭具。

② 王韬：《瀛壖杂志·瓮牖余谈》，岳麓书社 1988 年版。

③ 民国年间楚图南所译尼采之《查拉斯图拉如是说》，以及当代人所译《查拉图斯特拉如是说》，其译音均与波斯语本音相去较远，且存而不论。

亚斯德宣称自己是救世主，力倡“末世论”、“救赎论”和“复活论”，试图用圣火和献祭来清洁并更新这个世[1]。在楚人看来，琐罗亚斯德无疑是超越所有麻葛（袄教祭司）的首席祭司，也是火神及其力量的最高代表。

《梨俱吠陀》宣称，火的存在形式分为三种：在天上为太阳，在空中为雷电，在地上为寻常之火。而在中国民间，火由正义的象征，逐渐转向民间灶火意象，成为美食、温饱、小康和幸福的象征。火神有时会以政治惩罚者的面容出现，但在大多数情形中，它喜欢蜷缩于温暖的炉灶和火炕，为每个家庭提供永久的光亮与热力。甲骨文的“主”字，为灯台上的火焰形，《说文》对此解释称“主，鐙中火主也”，认为“火”就是“主”字的来源，而在《康熙字典》里才发展为“君主”与“统治者”的语义；汉字中的“父”字，是以手举火之状，显示上古之“父”，就是祀火的祭司或火种的保管者，也是家里的掌灯人，引领整个家族在人生的暗夜里行进。而这火是不可熄灭的，它要超越时间的框架，成为家族延续的伟大标志。



图 9-27　火神祝融（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

祝融的出现，替换了古老而被遗忘的炎帝崇拜，重新唤起东亚居民的拜火激情。这激情从战国开始，向后世燃烧与绵延，而在隋唐达到新的高潮。隋文帝开皇十四年（594 A. D.）建成的“南海神庙”，位于今广州市黄埔区庙头村，成为目前东亚地区仅存的古火神庙。庙内供奉南海火神祝融神像——一个披挂王冠龙袍和手执玉圭的男人，造型俨然为一位明代的高级官员。祂似乎已经忘却了自己的前世，而仅剩下一具空洞无语的雕塑，接受来自民众的敬拜。

① 米恰尔·伊利亚德：《神圣的存在——比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版，第 279—284 页。

该庙里存有的汉代铜鼓，也是古越人进行日神崇拜的重要遗物。该礼器直径 1.38 米，高 0.71 米，厚约 0.4~0.6 厘米，鼓面中央有太阳芒刺纹饰，鼓身亦有云纹和方孔钱纹，据说鼓四周本镶有 6 只铜蛙，象征生殖崇拜，而今已完全散佚。庙西侧山冈上有“浴日亭”，为宋元时期的“羊城八景”之一，叫作“扶胥浴日”。整座神庙不仅笼罩着祝融的气息，还叠加着厚重的日神影像。而这正是火神和日神之位格联盟的例证。

然而，鉴于“南海神”的定位，祝融的真实神格——火神，已经被民众所淡忘。在女神妈祖尚未现身之前，祝融只能逾越自己的位格，扮演南海水神的角色，以庇佑那些出海的商人和水手。在水火不容的世间，这是何等伟大的自我牺牲，它要以“火神之死”，来成全那些热爱生命和金钱的众生。

第七节　风神飞廉和风神之子

一、关于“风”的风言风语

风神的本名即“风”，以后才转指现世的气流现象，楚人屈原在《离骚》中这样形容祂：“前望舒使先驱兮，後飞廉使奔属。”晋灼注为“鹿身，头如雀，有角而蛇尾豹文”；而高诱注飞廉曰“兽名，长毛有翼”。甲骨文描述“风”（本字为“凬”）为鹿形“ ”，而鹿正是飞廉的初始形象。孙作云指出，飞廉就是风的复辅音[①]。在楚地，风神被称之为“飞廉”，已是无可置疑的事实。

而鉴于楚地古音和中原古音的差异性，以及文献作家书写时语词选择的差异性，风神同时还拥有大量假名、代名和异名，它们均为风（【plum】）字的同音词，这是因为，上古 f（ph）/v 和 b/p 为对音，双方均可作对转。除了飞廉【pɯn-g·rem】，其中较出名的还有冰夷【prɯn-lil】、冯夷【brɯŋ-lil】、丰隆【phuŋ-g·ruuŋ】、屏翳【beeŋ-qii】、风姨【plum-lil】和封姨【poŋ-lil】以及力牧、天老等[②]，由此形成严重的语词混乱。

① 孙作云：《飞廉考——中国古代鸟氏族之研究》，载《孙作云文集第 3 卷：中国古代神话传说研究》下册，河南大学出版社 2003 年版，第 459—463 页。

② 同上书，第 463—481 页。

这种关于风神的传言，在楚人范围内已经发生最初的认知错位。屈原在《离骚》中说："吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在。"这个"丰隆"，显然就是飞廉的别称，却被屈原当成了两个截然不同的神祇。正是楚人自身的传播困境，导致后世注疏家笔下的风神形象，变得更加面目全非。试举如下部分杂例。

（1）丰隆。东汉王逸在《楚辞补注》卷一里注释称："丰隆，云师，一曰雷师。"洪兴祖补注：张衡《思玄赋》云："丰隆軯其震霆，云师䨥以交集。"则丰隆，雷也。《淮南子卷三·天文训》："季春三月，丰隆乃出，以将其雨。至秋三月，地气不藏，乃收其杀，百虫蛰伏，静居闭户，青女乃出，以降霜雪。"高诱注说："丰隆，雷也。"



图9-28 三星堆青铜风鸟（三星堆博物馆藏）被安装在生命树上，与之形成对偶关系

（2）冯夷。庄周在《大宗师》里说："冯夷得之，以游大川。"唐代道士成玄英对此解释为："姓冯名夷，弘农华阴潼乡堤首里人也。服八石，得山仙。大川，黄河也。天帝锡冯夷为河伯，故游处盟津大川之中也。"这一解释不仅偷换了风神的神格，将其变为河神，而且还把他降格为一个修道成功的俗人。《淮南子卷一·原道训》："昔者冯夷，大丙之御也，乘云车，入云蜺，游微雾，骛忽，历远弥高以极往……令雨师洒道，使风伯扫尘；电以为鞭策，雷以为车轮。"

（3）屏翳。《楚辞·九歌·云中君》汉王逸注："云神，丰隆也，一曰屏翳。"《山海经·海外东经》："雨师妾在其北。"晋代郭璞注释称："雨师，谓屏翳也。"《史记·司马相如列传》："时若薆薆将混浊兮，召屏翳诛风伯而刑雨师。"张守节正义引韦昭注："雷师也。"《文选·洛神赋》："屏翳收风，川后静波。冯夷鸣鼓，女娲清歌。"吕向注："屏翳，风师也。"

而唐宋以后，风神从风伯逐渐转变为风姨、封姨和风后，成为一名善于咆哮的女神。这种性别转移，意味着祂已被加入物候神的精致家族之中。在雷神扮演男神的同时，风神就必须扮演女神，并由此跟雷神形成对偶。这种对偶语



图 9–29　晋顾恺之《洛神赋》图卷（局部，北京国家博物馆文物馆藏）：这种胡乱注疏的风气，仍然在世间制造了巨大的文献学迷津

法，是东亚中古神话叙事的基本规则。

时而风伯或风姨，时而河神，时而云神，时而雷公，时而又是雨师，“风”的神格，竟然有五六种变化，达到匪夷所思的地步。尽管这五种神格均属物候学的范畴，可以被视为同一谱系，但这种胡乱注疏的风气，仍然在世间制造了巨大的文献学迷津，而令“风”神的本初面貌，变得更加扑朔迷离和难以索解。

二、楚风、楚凤和印度风神伐由

在卜辞神话中，凤【bums】被视为风神的象征物。据《逸周书·王会解》记载，西申进献凤凰，氐羌献鸾凤，巴人献比翼鸟，方炀献皇鸟，蜀人献文翰，方人献孔鸟，扬蛮献翟，吾仓献翡翠，等等。而鉴于凤鸟的稀缺性和高贵性，《诗经·大雅·卷阿》中对此给予热烈颂扬“凤凰鸣矣，于彼高冈。梧桐生矣，于彼朝阳”，将其跟梧桐树及朝阳紧密结合起来。这种鸟、日、树的三位一体，跟巴比伦即印伊神话完全一致。

刻有此类凤鸟纹的青铜器，最早为麦尊，后又见于效尊和效卣等[①]，此外还有“凤鸟双连环”、“虎座凤架鼓”、“凤龙虎绣罗禅衣”等楚器与楚服，它们的存在，将楚人的风神及其凤鸟崇拜，上推到了公元前 1046 年至公元前 771 年。而后者不仅是一种神鸟，更是楚人生命力的上古象征。

楚人所信奉的“风”神，应该源于波斯袄教和印度吠陀教的风神伐由

① 参见白川静：《西周史略》，袁林译，三秦出版社 1992 年版，第 71—72 页。

（Vayu），这个语词，在梵语里是风和空气的意思。而据新近发现的“清华简”记载，飞廉曾经是秦人的“先祖”，由此推测，风神可能曾是秦部族祭拜的重要神祇，而这种信仰推动其首领以“飞廉”的名号自居。秦后来成为楚的死敌，但它们的信仰却如此接近，仿佛是一对站在飞廉阵营里的孪生兄弟。

早期在《梨俱吠陀》里被称为伐多（Vāta），是一种比较抽象的存在，代表诸神的呼吸以及世界的胚芽①，而后才逐渐以伐由的名义人格化，而呈现为一种有情节的人物具象。伐由诞生于原人的呼吸，通常现身于黎明之际，坐拥闪闪发光的神车，由成百上千匹骏马（有时是好牛）牵引。雷神因陀罗（Indra）同祂一起坐在车上，并跟因陀罗一起受到颂扬。伐由力量巨大，《薄伽梵往世书》记载他摧毁了须弥山顶，令其落入大海变成楞伽岛；祂也乐善好施，赐给献牲者以财富、牛马、荣誉及避难所，并助其驱除敌人。问题的关键还在于，他的神兽就是鹿，而这个细节已在中国甲骨文里得到严密呼应。

公元前600年，印度从吠陀时代进入反叛的沙门时代，在文化狂飙的背景中，新一代的智者在树林里大批涌现。佛陀、老子和耆那教主筏馱摩那，都出自这场印度半岛的伟大运动。而它对中国春秋战国的哲学繁荣，做出了难以估量的贡献。

一些印度沙门、医生和艺术家，越过广袤的戈壁进入华夏腹地，跻身于东亚的文化原创运动，其中最著引人注目的人物，是魏晋时代的华佗②。这位印度医生，无疑是最早的白求恩-柯棣华式大夫，精擅汉医完全不懂的外科手术，并熟练运用印度植物曼陀罗花提取液“麻沸散”，为病人解除手术之痛。华佗的名字最为有趣，原是印度风神伐多的名号。这位大神善于救治人的生命，所以也是一位受人喜爱的医神，古印度人为此把医生都叫作“华佗”（Vāta），以此纪念这位风一般奔走治病的善神。可惜曹操多疑，杀掉了这位以梵语“医生”命名而在中原行医救世的“国际主义战士”。据说华佗的唯一罪行，只是请求为曹操施行开颅手术而已。

尽管《三国演义》的文学故事不足为信，但华佗死于曹操之手，却是无可争议的事实。好在印度文明对华夏民族的浸润，没有因政客的滥杀而中断。佛教和印度教的复杂教义，对中国文化产生过更为深远的影响，其中典型的例子，就是湿婆叙事向中国的出口。《山海经》支撑着这种隐秘的交流，并出示

---

① 林太：《梨俱吠陀精读》，复旦大学出版社2008年版，第169—170页。

② 华佗的上古音【gwraas-lhaal】、中古音【hua-te】、粤音【waa-to】，其中尤以粤音与印度原音最为接近。

了难以推翻的证据。

印度伐由/伐多对中国文化的贡献，并不仅限于提供一种文化叙事的原型，去资助华夏风神家族的营造，以及在魏晋的战乱年代去行医救世；祂的儿子，神猴哈奴曼（Hanuman，伐由跟母猴安阇那 Anjana 所生），2000 年后成为明代小说《西游记》中的主角，而令这部奇幻小说大放异彩。哈奴曼拥有四张脸和八只手，可任意飞腾于天空之上，其面容与身躯均可随意变化，更能移山倒海，捕捉行云，跟吴承恩《西游记》中的孙悟空如出一辙。

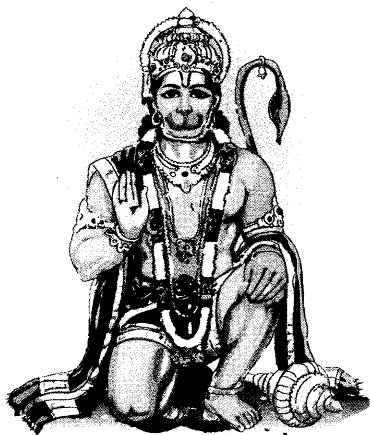
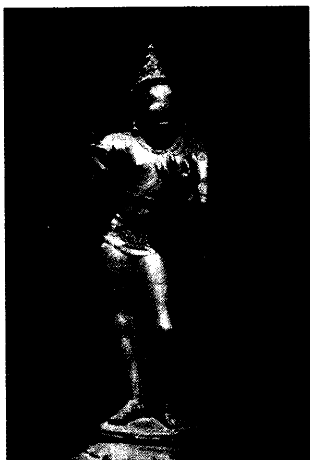



图 9-30　左为印度神猴哈奴曼画像，右为哈奴曼雕像（铜合金，印度德邦，公元 11 世纪，纽约大都会美术馆藏）

胡适在《西游记考证》[①]一书中率先指出，《罗摩衍那》记载的“楞伽城大战”（Battle of Lanka）中大闹无忧园的情节，被编成孙悟空七十二变的故事，而孙悟空的原型就是哈奴曼，它是佛教东传进入中国的衍生品。他认为这个神通广大的猴子不是国货，是一件从印度进口的舶来品。也许连无支祁的神话也是受了印度影响而仿造的。季羡林对此论深表赞同，他宣称：“汉译佛经中的故事内容和‘罗摩衍那’几乎雷同，‘罗摩衍那’内叙述了一个神通广大的猴神哈奴曼，帮助罗摩（主角）打赢胜仗，孙悟空灵感极可能由此而发。”[②]

① 远流出版社（台北）1994 年版。

② 季羡林主编：《印度文学史》，北京大学出版社 1991 年版。关于哈奴曼的事迹，可参见杨怡爽：《印度神话——绚烂魅惑的异世界》，陕西人民出版社 2010 年版。

陈寅恪不仅验证孙悟空的原型即《罗摩衍那》中的哈奴曼，同时还找出另一部《贤愚经》(卷十二)① 作为重要佐证。他认为，“大闹天宫”故事源于两个不同的印度民间故事，而在传入中国之后，由“传教士”将其合二而一，最终繁衍成《西游记》样式②。此外，人还能在《弥沙塞律卷十》《僧祇律卷二十九》《佛五百弟子自说本起经》等典籍里，找到孙悟空的原型线索。所有这些证据和论证，都对“孙悟空”本土起源说构成严重挑战。

第八节　医药女神西王母

一、山海经叙事的义素分解

《山海经》中关于西王母的描述仅有三段，它们是后世展开西王母叙事及其崇拜的主要依据：

《大荒西经》曰：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”

《西次三经》：又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。

《海内北经》：西王母梯几而戴胜，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。

把上述段落中的字词，按基本意义单位进行切割，可以大致分为 19 项义素：①文献记载年代；②神名发音（“西王”）；③神格（司天之厉及五残）；④头发（蓬发）；⑤饰品（戴胜）；⑥持杖；⑦梯几；⑧虎齿豹尾；⑨善啸；⑩穴处；⑪西海之南；⑫流沙之滨；⑬昆仑之丘（玉山）；⑭此山万物尽有；⑮赤水之后；⑯黑水之前；⑰弱水之渊环之；⑱其外有炎火之山；⑲三青鸟。

以西王母的首个辅音 X/S，也即其神名音素标记为线索，采用比较神话

① 另一名《贤愚因缘经》，共 13 卷，主要讲述因缘故事，北魏年间结集并译为汉语。
② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年版，第 185 页。



图 9-31　作为死亡征服者的六手湿婆坐像（黑石，印度或孟加拉，12 世纪，纽约大都会美术馆藏）

学、应用语言学和符号学的工具，将上述义项，与印度湿婆（首辅为 S）神话逐一比对，人就会被引向一个出乎意料的方向：西王母的原型，既非女人，也非汉人，更不是人们所热烈谈论的青海母系氏族部落首领。他名叫湿婆，来自身毒（印度），并且是当地最伟大的神灵之一。

二、比较神话学：西王母与湿婆

第一，湿婆神出现于印度后吠陀时期的《梵书》《奥义书》及《往世书》里，其年代在公元前 900—公元前 700 年，与中国春秋时代对应，并随着婆罗门教走向兴盛（600—400 B. C.）而确立其不可动摇的至尊地位。《山海经》第一次现世，是在西汉时期，而它的成书年代，最早不会超过战国晚期，也就是公元前 3 世纪左右。这个年代的先后关系，排除了西王母由华夏输出到印度的可能。

第二，湿婆的梵语叫作 Shiva，一译"西瓦"、"西哇"或"希瓦"，当然也可以译成"西王"。祂在西斯拉夫是主神，称之为"日瓦"Zhiva，在古波兰称之为齐维埃，转型为生命女神。有趣的是，汉语"西王"的上古拟音（秦汉音）是【syn-hiuang】。检索一下粤语，"西王"的发音为【sai-wong】。在翻译时加上汉语尾音，发成【siwam】或【hiwam】（"西王母"），是十分正常的事情。可以清晰地看到，"西王母"在此跟 Shiva 的发音基本一致。巧合的是，英语对湿婆教的近代称谓，竟然就是"西王母"（Saivism）。

第三，湿婆是印度教三大主神之一，也是破坏之神、毁灭之神、愤怒之神和风暴之神，兼具生殖与毁灭、创造与破坏的双重力量。而《山海经》中的西王母，"司天之厉及五残"，是掌管上天灾疫、刑罚和毁灭的凶神。显然，两者在行使的职能上基本一致。在海外诸神系中，只有湿婆和西王母同为毁灭与刑罚之神。这种罕见的神格，帮助人确认了两者之间的共同特征。

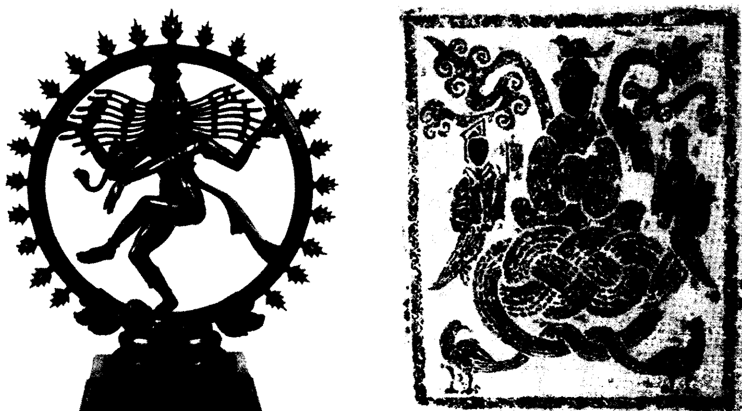


图 9-32　左为印度的舞蹈湿婆铜像（19—20 世纪，南印度），右为汉画像砖拓片上的“西王母”和“伏羲女娲”（山东微山县两城镇出土，波士顿艺术博物馆藏）

第四，湿婆的造型通常是一头竖起的蛇发。他也是舞蹈之神，为保持自我荣耀和宇宙的不朽，跳着创造和毁灭世界的天舞，而其头发总是随着舞姿而纷乱地飘散，形成符合《山海经》所描述的“蓬发”表征。

第五，在湿婆的扮相中，一弯新月是最引人瞩目的头饰，象征其跟宇宙的秘密关联；而《山海经》的西王母，则喜欢“戴胜”，也就是头戴玉饰。虽然书中没有明确玉饰的具体形状，但这种头戴饰品的图景，还是令人有相似之感。

第六，湿婆四手中的一只手，总是手持一根狼牙棒，它来自另一位印度大神因陀罗，这跟《山海经》中“持杖”描述完全吻合。

第七，湿婆还喜欢手持三叉戟，那是闪电的象征，可以驱策风暴，是祂作为风暴之神的标记；该兵器可能来自苏美尔，以后传至希腊、印度和中国，其特征是在枪的前端安装三根短刺，其中中间的短刺最长，两边较短，形成梯状组合。《山海经》记载西王母喜欢“梯几”，有人解释说是身子凭靠着（梯）几案，但由于“几”【kril?】可以通“戟”【krag】，所以，把“梯几”解释为手扶（“梯”）带有尖刺的铜戟（“几”），似乎更合情理。

第八，湿婆曾经杀死过老虎，并把虎皮围在腰间；他还有多个法身，其中一种恐怖相，就是青面獠牙的样子。这跟《山海经》中描述的“虎齿，豹尾”相似。

第九，湿婆是雷暴之神，常因愤怒而发出尖利的啸声，而《山海经》记

载的西王母，也有“善啸”的风格。

第十，湿婆为苦行之神，常年在凯拉斯山（Mount Kalashi）的石洞里隐修瑜伽，借助严格苦行和沉思，获得强大而神奇的力量。鉴于该地是多种宗教的圣地，至今还留有不少供人修炼的石穴，以及有关圣僧修行的各种传奇。《山海经》形容西王母是“穴处”，若是指一个高贵女王的生活起居方式，实在令人感到不可思议，但若把石穴解释为湿婆的闭关修行处，一切疑窦便涣然而解，因为它完全符合宗教修习的基本规则。

第十一，由长安直线往该峰，须穿越“西海”(即现今青海湖)。这条地理路线导致了一个令人意外的结果，那就是在青海湖四周留下了各种关于西王母的“历史遗迹”，以致人们猜测该湖可能是西王母居住的“瑶池”，并且是周穆王西征的终点。近年来，青海省政府为了吸引游客，坚称西王母就是当地人氏，而青海湖就是瑶池。可惜，这个被当地文人悉心考证的神话，无法面对本书的质疑。

只要仔细阅读《山海经》后就会发现，它所描述的“于西海之中南”，并非湖面上的中南部，而是指从西海向中南方向继续前行，直达冈底斯山麓。“中南”通“终南”，是南方的极点。此处显然是《山海经》的误记。神山并非在中南一线，而是位于西南的极点。对于那些来自中土的旅行者而言，这似乎就是世界的遥远边缘。

第十二，从位于华夏中心的长安或洛阳前往昆仑之丘，势必要经过大面积的戈壁荒漠。《山海经》为此做了相同的描述——“流沙之滨”，而穿越这些幅员辽阔的荒原，是对旅行者意志力的一次严峻探查。





图 9-33　四手湿婆雕像（青铜，南印度胜利城 Vijayanagar，13—14 世纪，亚瑟·M. 萨克勒美术馆藏

第十三，这座湿婆常年修炼的神山，其实就是西藏冈底斯山主峰冈仁波齐峰，也即印度教中的圣山吉罗娑山（Kailasa），佛教中第一神山须弥山（Sumeru）。藏传佛教认为此山是胜乐金刚的住所，代表无量幸福。该山对于印度教、苯教、佛教、耆那教乃至藏缅文化，都具有重大象征意义，被诸教共同视为“世界中心”、宇宙的中枢以及日月星辰赖以转动的轴心。它在南亚和小亚细亚的地位，类似于希腊神话的奥林匹斯山。西藏人与印度人都确信，它是世界江河之母，因为它是四条神河——狮泉河（森格藏布）、象泉河（朗钦藏布）、马泉河（当却藏布）和孔雀河（马甲藏布）的共同源头。这座伟大的神山，被《山海经》指为“昆仑之丘”，意思是高大的山峰。昆仑，在《山海经》里并非一个具体山名，而是一种形容词，用以描述诸山体的巍峨；“玉山”一词，则是形容其峰顶终年覆盖白雪，其状如白玉般洁净。

第十四，所谓“此山万物尽有”，并非冈仁波齐峰的现实特点，而是它在印度神话里的神话表征。《长阿含经卷十八·阎浮提洲品》记载，须弥山中，“香木繁茂，山四面四埵突出，有四大天王之宫殿，山基有纯金沙。此山有上、中、下三级‘七宝阶道’，夹道两旁有七重宝墙、七重栏楯、七重罗网、七重行树，其间之门、墙、窗、栏、树等，皆为金、银、水晶、琉璃等所成。花果繁盛，香风四起，无数之奇鸟，相和而鸣”。《一切经音义》援引《大论》称：“四宝所成，曰妙。出过众山，曰高。或名妙光山，以四色宝，光明各异照世，故名妙光也。”这些记载，大致描述了冈仁波齐峰藏纳“宝物”的宏大规模。在早期印度神话中，所有这些宝藏均被收纳在财神俱毗罗的乐园里，而这座花园就在冈仁波齐峰上，由众夜叉和紧那罗把守（参阅本章关于英招与陆吾的叙述）。

第十五，冈仁波齐峰南部东侧，是著名的玛旁雍错湖，诸教公认的圣湖。四周被戈壁荒漠所环绕，而湖体本身却呈现出庄严圣洁、清澈美丽的法相。它是湿婆和妻子雪山女神沐浴嬉戏的地点。每逢夏秋两季，当地苯教徒、印度教徒和佛教徒，

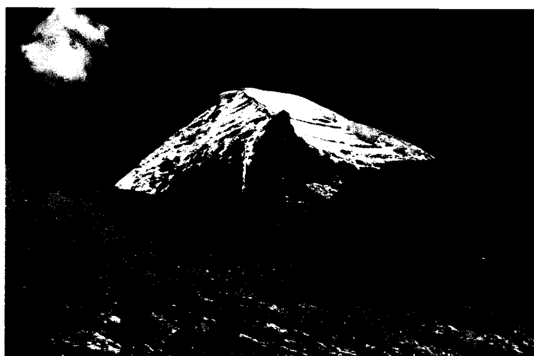


图 9-34 冈底斯山主峰冈仁波齐峰（摄影：Norberto Cuenca）

都会成群结队前往朝圣，用圣水洗濯罪孽。《山海经》说，昆仑之丘位于赤水之后，这所谓的“赤水”，指的正是玛旁雍错湖。赤，《说文解字》释为红色，后来被引申为纯净圣洁之义（图9-34）。

第十六，就在玛旁雍错湖西侧，还有一座被当地人称为“鬼湖”的拉昂错湖（Lhanag-tso，又名Rakshas）。“拉昂错”，藏语意为“有毒的黑湖”，《山海经》称其为“黑水”，在两者之间，连名字都作了严密对应。该湖海拔4573米，水呈深蓝色，故有“黑湖”之说，因水质富含盐分而被划为内陆咸水湖，四周环布暗红色小丘，没有植物和牛羊，毫无生机，一片死寂（图9-35）。

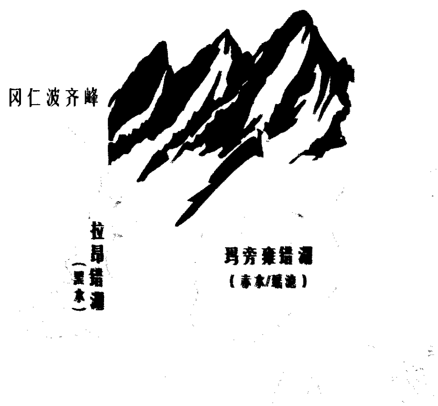


图9-35 冈仁波齐峰与赤水及黑水的三角关系

第十七，《大荒西经》所称“弱水之渊环之”，其“弱水”的语义，多指因水浅而难以载舟通航或水急礁密的河流。冈底斯山是雅鲁藏布江、恒河与印度河的发源地，亦是阿里地区四大水体的源头。这四大水体分别为：北坡流出的狮泉河，是印度河的主要源头；南坡流出的象泉河，是印度河最大支流萨特累季河的上游；东南坡流出的马泉河，为雅鲁藏布江（注入印度后称为布拉马普特拉河）的源头；而南坡流出的孔雀泉河则是恒河的源头。这四大水体，都是各大古文明的源头，与冈仁波齐峰有着神圣关联，但因水道宽而浅，无法行船，所以都可划入“弱水”之列。

第十八，《大荒西经》所谓“炎火之山”，并非指气候炎热（如新疆吐鲁番的“火焰山”）或内部发热的山体（火山），而是指其岩体的外部颜色。冈仁波齐峰四周，分布着大量暗红色和深褐色小丘，其中部分属于黑色、灰绿以及暗紫色的玄武岩，部分属黑色的蛇绿岩，并杂有因印度板块和欧亚板块冲击而翻出地表的深海放射虫硅质层，后者呈现为深紫色，在阳光照耀下，折射出一种令人恍惚的火焰幻象。

第十九，《山海经》描述西王母所居之处，“其南有三青鸟，为西王母取食，赤首黑目，一名曰大鹜，一名曰小鹜，一名曰青鸟。”从现有的吠陀典籍

中，无法直接获取有关“三青鸟”的任何记载，但在对西藏苯教文献的探查中，却找到了令人信服的证据。人们被告知，邻近阿里地区的雅利安人的一支，在公元前6世纪左右，悄然越过喜马拉雅山，控制了整个阿里高原，并可能跟当地的西羌人进行政治通婚，形成全新的祭司/贵族阶层。这是伟大的古象雄文明（汉文史籍中称为“羊同”）的种族起点①。

阿里地区本土的穹部落（又译作“雄佚部落”），信奉大鸟“穹”（khyung），与古汉音“青”（tsyeng）十分接近。这只大鸟可能就是后来在佛教和印度教神话中成为金翅大鹏鸟的迦楼罗（Garuda），另外，在古伊朗神话中，有一种叫作西木尔格（Simurg）的鹰形凶鸟，可能也是穹鸟的琐罗亚斯德教版本，在帕兹雷克古墓出土的公元前5—公元前3世纪的毡毯上，就有西木尔格跟斯芬克斯之类怪物搏斗的图像。阿里地区的新居民，不仅保留了原住民的巨鸟图腾，也接纳了印度教的湿婆神、佛教的普贤菩萨和祆教的火焰崇拜，由此打造出原始苯教的宏大框架②。

古老的苯教文献《白扎穹布世系水晶宝鬘》，如此描述三青鸟的诞生：作为千劫万佛之本的普贤，为了教化众生，在空乐智之法界变幻为一头神鸟“穹”，并诞生了三只卵，进而孵化出普贤之三个化身，那就是“身之化身”拉穹嘎尔布（lhakhyungdkarpo）、“言之化身”鲁穹沃姜（klukhyungsngoljang）和“心之化身”弥穹木波（mi khyung smug po）。这段神话叙事，间接验证了“三青鸟”的来历③。

公元前4世纪起，古象雄文明在阿里地区崛起。就其本性而言，它是婆罗门教、祆教、佛教和藏族土著文化等四大元素充分混血的杂种，而战国后期（约300 B. C.）编撰的《山海经》，见证了这场发生在世界屋脊的文明变异。

至此，这场考据的冒险，似乎已经有了坚硬的硕果。这是两个相似度达到99%以上的神祇。经过全面比对，湿婆和西王母之间的对应关系，已经变得不可动摇。

① 转引自张亚莎：《古象雄的“鸟图腾”与西藏的“鸟葬”》，载《中国藏学》2007年第3期。

② 同上。

③ 同上。

三、汉藏印三地的王母演义

西王母的《山海经》造像，描述出异乡神湿婆作为破坏神的依稀轮廓。但它还是过于简略，犹如绣像小说里的插图，未能完整讲述湿婆的其他重要特征，如湿婆作为创造神的一面，祂的第三只眼、四只手、身上缠绕的三条蛇、白牛坐骑和炫丽舞蹈、巨大的生殖器“林迦”以及祂所热爱的女人——雪山女神帕尔瓦蒂，等等。这种严重的细节性省略，是人们多年来未能将西王母跟湿婆相联系的主因。

西王母叙事提供了一个范例，证明《山海经》对于事物的描述，具有某种罕见的准确度。在早期文明时代，这种叙事的准确性达到了令人惊讶的程度。编缀者提供了空间坐标，但没有对素材添油加醋。这是隐藏在全球地理叙事背后的知识理性，它战胜了对幻象进行自由加工的原始冲动。

然而，人们也同时看到了印度湿婆被中国化的历史过程。魏晋南北朝是文化转型的重要时期。在西晋太康年间“出土”的著名传奇《穆天子传》里，作者描述了公元前670年间周穆王会见西王母的亲切场景，并把这位大神转换为温婉高贵的女性。这种性别转换，跟观世音由男身转为女身的情形极为相似，显示东亚文化体系具有强大的性别转换机制。

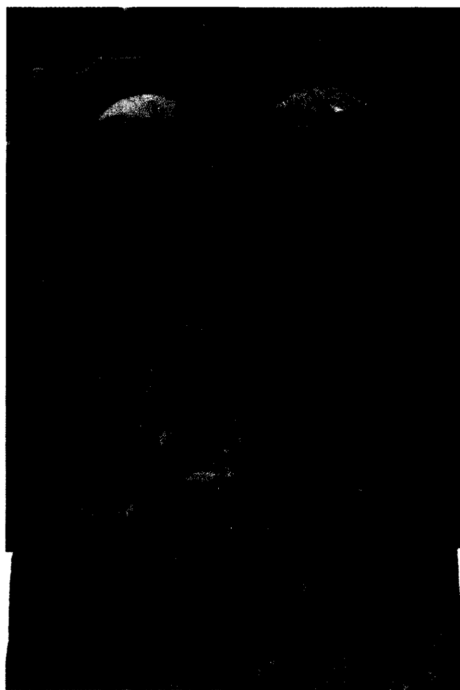


图9-36　陶彩绘摇钱树底座上的“西王母”浮雕（三星堆博物馆藏）：祂与周穆王的爱情故事，读来令人心旌摇荡

该书宣称，在一个良辰吉日里，周穆王拿着白色的玉圭和黑色的玉璧，以及大量丝绸织物，西王母恭敬地接受了下来。第二天，双方在瑶池酒宴行歌。西王母哀怨地唱道，路途遥远，山川阻隔，请你不要死去，还能回来看我。周穆王回答说，我还要回去治理国家，等到天下大同了我还要回来见你，顶

多也就是三年时间。这很像是今天藏族青年的爱情对歌场景，而歌者双方俨然是一对玉人，刚刚陷入热恋之中，却要面对永久分手的哀怨事实。这种生离死别的故事，读来令人心旌摇荡。

值得一提的是，《穆天子传》再次提到了周穆王寻找巨鸟的故事。他诏令六支分队去搜寻那些古怪的大鸟所遗落的羽毛。但却没有注明是什么神怪，也许那就是被《山海经》称为“青鸟”的穹鸟吧。

《列子》一书中的周穆王和西王母的故事，跟《穆天子传》如出一辙。该书描述周穆王在昆仑的弯曲处，赤水北面下榻，依据《山海经》的地理描述，该地点的设定还算靠谱。但下面紧接着，故事就开始变得有点离谱了——第二天，周穆王登上昆仑之丘的顶峰，观览了黄帝当年住过的宫殿，并派人加以修缮。这个段落显然是后世道家（黄老派的余脉）蓄意制造的“段子”，旨在提升周穆王和西王母的政治重要性，顺便也重申一下黄帝的伟大意义。

尽管魏晋以后的文本，经常提及双方的会面和交流，但人们还是没有找到黄帝或黄神到过冈仁波齐峰的确凿证据，而修缮帝宫的说法，更是违反一个旅行者的基本逻辑。但在经过这一系列铺垫之后，故事达到了戏剧性的高潮——周穆王成了西王母的贵宾，双方在瑶池上宴饮。西王母为穆王朗诵诗歌，穆王也跟着唱和，双方的歌词都很哀伤。关于这一场景，《穆天子传》里本来已有更为详尽的描述，《列子》的作者是一个文学高手，他言简意赅，点到为止，为后世留下了无限想象的空间。此后，华夏历史上没有出现过任何续写穆王和“西王母”阔别重逢，再燃爱情的文本。唯有《神仙传》狗尾续貂地宣称：“西王母降穆王之宫。相与升云而去。”这是道士们的话语逻辑，



图 9-37　西王母（局部）（油画，亚麻布，96.5cm×66.5cm，赵闯绘）

它要重申永生的非凡意义。

但这些文本所讲述的故事，并非就是魏晋道士所编造的谣言。作为周朝的“乾隆皇帝”，穆王对于旅行的嗜好，似乎到了无以复加的地步，而魏晋文本所描述的对歌场景，也是藏民的著名习俗，人们可以由此窥见一个古老部落的历史风貌。不过他所会见的“女神”，并非湿婆大神本人，而仅仅是一位信奉湿婆，并以湿婆为自身名号的女王而已。但这种女权统治似乎并不稳定。根据历史记载，200 年之后，也即公元前 5 世纪开始的古象雄王国，其历代君王全部变成男性，他们是广袤土地的游牧征服者，威风凛凛，高举青铜藏刀，犹如高举着坚硬的阳具①。但到了唐代，女王又重新夺回了古老的权力，而成为汉人典籍所记载的著名“女国”。

在颠簸的马背上，象雄的居民们建立了一个庞大的部落联盟，它的历史疆域南向包括拉达克及今天印度与尼泊尔北部的小部分，西向则包括克什米尔和巴尔底斯坦（今巴基斯坦东端），北边包括广漠的羌塘草原即今那曲和青海省玉树藏族自治州南部，东向以长江为界，直至今那曲地区东部和昌都地区北部。其中周穆王会见西王母的地点——冈仁波齐峰四周地区，直到唐代都是“中象雄地区”的首府②。但这个伟大王国的事迹，却遭到了主流史学家的忽略。它像被强风吹过的残云，消失在历史叙事的缝隙之中。

汉朝之后，无聊的汉族乡村文人渐次接管这项西王母叙事，为“她”添加华夏丈夫“东王公”，由此组成完美的对偶。正是这种中晚期的世俗精神，改变了上古神话的品格，令其呈现为一个庸俗可笑的面容。这是西王母仙话的起点，也是西王母神话的终结。

四、英招与陆吾：神圣乐园的守望者

英招，典型的“山海经神系”成员，仅仅出现于《山海经》之中，而从未在其他文本中出现，显示《山海经》作者拥有其事迹的独家版权。

《山海经》描述“帝”（天神）的花园（平圃），其间藏有大量黄金珍宝（琅玕、黄金、玉），由一位名叫英招的天神看管，祂有着马的下半身和人的上半身，也就是那种半人马神兽，还长有鸟的翅膀，能够在天上飞行，周游四海，唱出的歌声无限迷人。从那里南望，喜马拉雅山（昆仑）在阳光下反射

---

① 张云：《上古西藏与波斯文明》，中国藏学出版社 2005 年版。

② 同上。

着明亮的光芒，气象雄浑；向西远眺，可以看见遥远的里海，那是大神后稷的故土；向北方遥看，那是诸毗山（疑指天山），槐鬼和离仑两位神灵住在那里，就连神鹰也在那里安家；向东方远望，可以看到汉地的恒山[①]，那是有穷氏部落居住的地点[②]。

根据《山海经》所描述的种种情形分析，英招的原型，只能是印度神话的精灵紧那罗（kiṃnara）。祂们是天神的歌者和乐工，这些精灵诞生于梵天的脚趾之间，还有典籍称他们是生主迦叶波的孩子，其形象就是半人半马，要么人头马身，要么倒过来，变成马头人身，前额上长有独角，很像是西方的独角兽，背上还长有鸟的羽翼。后一种造型在南传佛教地区（泰国和缅甸等）非常盛行，至今都在扮演寺院守护神的角色。

紧那罗是讨人欢喜的精灵，女性紧那罗楚楚动人，而男性紧那罗也能歌善舞，所以祂们才能发出婉转动听的"榴音"[③]。祂们的居所，就在财神俱毗罗的乐园，因而《山海经》里才有关于金银财宝的华丽描述。祂们也是俱毗罗的伴神，跟财神一起守望乐园及其宝藏，并被《山海经》视为上帝花园的门卫。这座空中花园，就在湿婆（西王母）的神山——冈仁波齐峰（吉罗娑山）上，因此《山海经》所说的天帝，显然指的就是湿婆（西王母）。

据印度史诗《摩诃婆罗多》和《往世书》描述，这些异乡精灵居住在喜马拉雅山脉北部的 Kinnaras。在梵文里，kinnaraslitrally 一词，意味着"多么奇怪的男人"，这是在提醒世人留意紧那罗的生活方式——充满艺术和音乐气质，具有非男非女的"第三性"特征。今天在北方的喜马偕尔邦地盘上，还有一个名叫 Kinnaur 的区块存在，它被认为是紧那罗部落的域名。这一地区的居民自称 Kinnaurs，也就是"紧那罗人"。他们可能就是当年紧那罗精灵的直系后代。

---

① 武帝所封"五岳"，其北岳恒山位于今河北保定，明代才改到山西境内，这个细节表明，《西山经》中至少部分章节必是汉代武帝后产物。

② 《山海经·西次三经》："又西三百二十里，曰槐江之山。丘时之水出焉，而北流注于泑水。其中多蠃母，其上金青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉。其阳多丹粟，其阴有多采黄金银。实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也；其中多玉，其阴多榣木之有若。北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。"

③ 《西山经》载："阴山……有兽焉，其状如狸而白首，名曰天狗，其音如榴榴。"《北山经》载："谯明之山……有兽焉，其状如貆而赤豪，其音如榴榴。"榴音显然已被《山海经》编者误认为一种可怕的兽吼。

《山海经》同时还以"陆吾"的名字，简洁描述了看守神圣乐园——"悬圃"的财神俱毗罗（梵名旧称 Kubera，后改称 Kuvera，俱吠罗，亦称 Jambara）的形象。《西山经》称其住在昆仑山上（疑为冈仁波齐峰之误），管理着天上九个区域以及天神乐园的季节[①]。而在印度神话原型里，陆吾（俱毗罗）是夜叉（Yaksha）国的王、印度北方地区的护法以及司掌世界财富的神祇。大神梵天为奖励俱毗罗的千年苦行，让其获得永生，并授予祂财富管理人的重要职位。据《摩诃婆罗多》的记载，俱毗罗还得到自己的富饶封地——斯里兰卡（古称"楞伽"），并拥有一架专用空中交通工具——梦幻战车（Pushpaka Vimana）。祂的同父异母弟弟、十头魔王拉瓦那（Ravana）占据斯里兰卡之后，俱毗罗就将自己的库房迁到喜山附近的阿拉卡（Alaka），也即《山海经》所指的"昆仑山"上，跟天神的空中花园（悬圃）融为一体，由紧那罗和夜叉负责守卫[②]。



图 9 - 38　曼谷佛寺里的紧那罗雕像（摄影：Michael Janich，图片来源：维基百科）

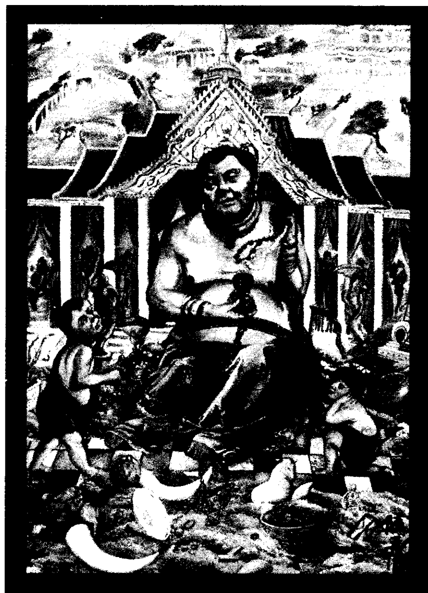


图 9 - 39　财神陆吾（油画，亚麻布，75cm × 55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

① "西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。"

② W. J. Wilkins: *Hindu Mythology*, *Vedic and Puranic*, Calcutta: Rupa, 1973.

俱毗罗长相丑陋，他有三条腿，却只有八枚牙齿，肚腩大得像个孕妇，全身披挂着恶俗的首饰。这种丑陋形象遭到了世人的鄙视。正是由于这个缘故，尽管俱毗罗腰缠万贯，却在印度教中没有自己的忠实粉丝。他的夜叉侍卫的长相也是如此，他们有时是英武青年，有时却是大肚皮及四肢短小的侏儒，跟其国王俱毗罗长得越来越像。不仅如此，鉴于他是大神湿婆的朋友，所以在《山海经》里，其形象跟“西王母”发生了叠加，被形容成长着人脸，却有老虎的身体、爪子和九条尾巴，在万般丑陋之中，又注入了某种凶狠的元素。这是《山海经》作者的一种重要改写，它击碎了原型镜像的本性。汉传佛教加剧了这种倾向，甚至就连夜叉也因此受累，转而成为丑凶兼具的妖怪。

第九节　开天辟地的大神盘古

一、盘古是如何由新神变成老神的

与炎黄、伏羲、女娲和西王母相比，盘古【baan-kaa?】似乎是一个更为重要的大神，祂具有《圣经·创世记》中的上帝特征——从一团混沌中开辟了天地，化育出日月星辰、山川河流及草木虫兽，并顺便弄出了一干黎民百姓。

而此前公认的盘古神话的最早记录，源于《艺文类聚》所引三国徐整《三五历纪》：“元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身；气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。”

《绎史》又引述另一部文献《五运历年纪》称：“盘古之君，龙首蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开目为昼，闭目为夜。死后骨节为山林，体为江海，血为淮渎，毛发为草木。”《广博物志》卷九亦引《五运历年纪》：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。”该记载指秦汉年间即有盘古传说。但也只是道听途说之言，缺乏可靠的证据。

南朝任昉《述异记》卷上记载称："元者，本也。始者，初也，先天之气也。此气化为开辟世界之人，即为盘古；化为主持天界之祖，即为元始。"

饶宗颐引"益州学馆庙记残碑"，发现有关盘古画像的残破记载，又据"台湾中央研究院"藏碑拓本所记《益州学馆记》，补全其文字为："献帝兴平元年，陈留高朕为益州太守，更葺成都玉堂石室……其壁上图画上古、盘古、李老等神，及历代帝王之像。"兴平元年，应为公元194年。饶宗颐由此断言，"盘古之神话，最迟必产生于东汉。"① 即便如此，盘古也只是上古神话体系中的小弟弟而已。依照顾颉刚的观点，越是晚进出现的神话，就越会在时间上被前推，盘古神话再次佐证了这一观点—— 一个东汉时代的神话，却因指涉世界开辟母题，而被前置于太古时代。这是一种诡异的神话叙事，它超越了日常生活的时间法则。

二、盘古叙事的印度原型

早在20世纪中叶，历史学家吕思勉就已在《盘古考》一文中向世人告知，所有关于盘古的传说，均来自印度吠陀神话。《厄泰梨雅优婆尼莎坛》(*Aitareya Upanishad*) 称："有阿德摩（Adman）先造世界。世界既成，后造人。此人有口，始有言；有言，乃有火。此人有鼻，始有息；有息，乃有風。此人有目，始有视；有视，乃有日。此人有耳，始有听；有听，乃有空。此人有肤，始有毛发；有毛发，乃有植物。此人有心，始有念；有念，乃有月。此人有脐，始有出气；有出气，乃有死。此人有阴阳，乃有精；有精，乃有水。"《外道小乘涅槃论》也宣称："本无日月星辰，虚空及地，惟有大水。时大安荼生，形如鸡子，周匝金色。时熟破为二段：一段在上作天，一段在下作地。"《摩登伽经》也记载说："自在（今译大自在天）以头为天，足为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪为河，众骨为山，大小便利为海。"②

但上述典籍还有更为久远的依据，那就是史诗《摩诃婆罗多》所记载的历史传说。该书成于公元前4世纪—公元4世纪，但所记录的内容，却源于更为古老的吠陀四经。在《初篇》里，它描述最初的宇宙："没有光辉，没有明亮，各方面都为黑暗所笼罩，出现了一个巨卵，是众生的不灭的种子。传说这是在由伽（时代）之初形成的巨大神物……从这里生出了老祖、主宰、唯一

---

① 饶宗颐：《盘古图考》，载《中国社科院研究生院学报》1986年第1期，第76页。

② 转引自《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年版，第2页。

的生主、梵天、天神祖宗……还有水、天、地、风、空、方位，年、季、月、半月、日、夜，依次出现，还有世间见到的一切。"①

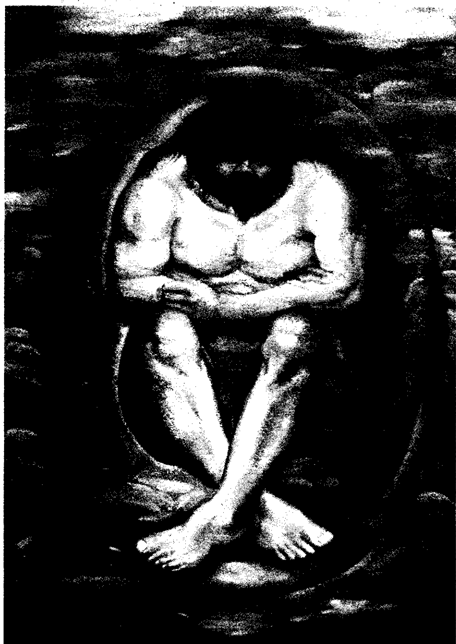


图 9-40 创世神盘古画像（油画，亚麻布，75cm×55cm，朱大可工作室绘制，林伟斌执笔）

编成于公元前 13 世纪的《摩奴法论》（一译“摩奴法典”），依据古老的《吠陀经》与传统习惯而编订，其中第一卷“创造”称：神首先创造出水，然后在水里放入一粒种子。此种子变作一个光辉如金的鸡卵，像万道光芒的太阳一样耀眼。从这枚巨卵里诞生了原人（梵天），他将卵一分为二，造成天地，创造出慧根、六大分子和一切物种，为其命名，进而创造诸神和群仙等等②。产生于公元前 1000—公元前 800 年的《百道梵书》，亦描述生主潜入水中，发育出一枚巨蛋，而蛋的外壳变成了大地③。编订于公元前 800 年—公元前 500 年的《歌者奥义书》称：最初这个世界只是不存在，然后它变成存在，它发展，变成卵，躺了一年，它裂开。卵壳分为两半，一半是银，一半是金④。

所有这些文献的历史，均比东汉更为久远，足以成为东亚盘古的“超级祖先”。更富有戏剧性的细节还在于，印度“原人”（Purusa，即生主的另一种称谓）的发音，跟盘古的上古发音【baan-kaa?】有近似之处：两者都拥有显

① 毗耶娑：《印度古代史诗摩诃婆罗多》，金克木、赵国华、席必庄等译，中国社会科学出版社 2005 年版，第 5 页。

② 《摩奴法典》，迭朗善译，马香雪转译，商务印书馆 1996 年版，第 8—15 页。

③ 转引自米恰尔·伊利亚德：《神圣的存在——比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版，第 194 页。

④ 《奥义书·歌者奥义书》（3. 19. 1），黄宝生译，商务印书馆 2010 年版，第 164 页。

著的 B/P 音素记号，而这正是始祖神的重大辨识标志（参见第二章）。

但古印欧神话体系还不是盘古神话的终极源头。人们已经发现，在西亚史诗《埃努玛·埃利什》(*EnûmaEliš*) 的开始，可以看见盘古所面对的相似场景——

When on high heaven was not named（天空之高远啊，还没有命名）

And the earth beneath did not yet bear a name（大地之卑下啊，也没有称谓）

And the primeval Apsû, who begat them（初始的阿普苏，是谁生出了他们）

And chaos, Tiamat, the mother of them both（混沌啊，提阿马特，谁是他俩的母亲）

Their waters were mingled together（他们的咸水和淡水被搅合起来）

And no field was formed, no marsh was to be seen（没有土地被营造，也没有沼泽可观赏）

When of the gods none had been called into being（那时的诸神，尚未应运而生）①

在宇宙开端的时刻，原始世界空无一物，处于一片空虚与混沌之中。天地虽然已经分开，却并未得到命名。甜水的象征阿普苏，和咸水的象征提阿马特，代表着最为原始的力量。这两股深渊之水混合起来，便创造出众神和最初的世界。这是全球开辟神话的最初样本，它开启了“混沌叙事”的先河。而此后的希伯来圣经、



图 9-41　广东连州瑶族盘王节上的瑶女们（摄于 2009 年）：盘古开天辟地和垂死化身的神话，至今仍以“神唱”（第一人称）的形式，大量保存于壮族和瑶族师公们古代的唱本里

① 英文译文摘自 http://www.sacred-texts.com/ane/enuma.htm，由 L. W. King Translator 译自伦敦的七块泥版。

吠陀经（佛经）和中国盘古神话，都从这些“泥版”里汲取了灵感。但人还是能够看到一个神话传递的路线图：从西亚的混沌之水开始，在南亚转换成“巨卵模型”，并最终被东亚居民所“接棒”，凝结为“龙”的外壳。尽管出现了这些表皮转型，但叙事的内在主体——从混沌中逐渐分离的逻辑序列，却始终没有被复杂的人事和岁月所撼动。

除了那些经过转型加工的盘古叙事，人们还能看到一些严格转述印度“巨蛋叙事”的记录，它们源自中原和南方边缘民族的创世叙事。例如，《艺文类聚》卷一引三国人徐整《三五历记》就如此描述称：“天地混沌如鸡子。盘古生在其中。万八千岁。天地开辟。阳清为天。阴浊为地。盘古在其中。一日九变。神于天。圣于地。天日高一丈。地日厚一丈。盘古日长一丈。如此万八千岁。天数极高。地数极深。盘古极长。故天去地九万里。后乃有三皇。”

南宋罗泌撰《路史·前纪一》（四部备要本）之罗苹注也称：“昔二气未分，蓂涬鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。”

在壮族传说中，它变成了一种高度拟人化的叙事，讲述盘古哥哥与盘古妹妹开天辟地，而后兄妹结婚并成为创造人类的先祖。而在广西，盘古开天辟地和垂死化身的神话，至今仍以“神唱”（第一人称）的形式，大量保存于壮族和瑶族师公们古代的唱本里。如武鸣壮族师公“跳神”中的“盘古歌赞”，也径直使用印度叙事模式——

泰山盘古是我屋，大岭盘古是我身，
庚子其年造天地，盘古出世到如今。
自我盘古初出世，造化天盘及地盘，
左眼化为日宫照，右眼化为月太阴。
骨肉化为山石土，头脑化为黄金银，
肚肠化为江河海，血流是水去无停。
手指化为天星斗，毛发化为草木根，
只是盘古有道德，开天立地定乾坤①。

有学者依据盘古神话流传于今北壮地区的情形推测，它属于古西瓯越人的

① 转引自胡忠实：《试论盘古神话之来源及徐整对神话的加工整理》，http：//56buluo.5d6d.com/thread-154-1-1.html.

开辟神话①，但在本书的逻辑框架里，广西西瓯越人并非盘古故事的原创者，而更像是一群重要的消息传递者，它所扮演的角色，是向人揭示出巨蛋叙事的传播通道——由南亚经东南亚（今越南）进入东亚，在中国广西逐渐蔓延开来，进而向北方广泛扩散。广西是盘古叙事的第一中转站，它启动了异乡“巨蛋”在东亚的孵化进程。

【本章主要参考文献】

- 埃尔曼·捷姆金编写：《印度神话传说》，董友忱、黄志坤编译，上海译文出版社2002年版
- 艾恩斯：《印度神话》，孙士海、王镛译，经济日报出版社2001年版
- 白川静：《西周史略》，袁林译，三秦出版社1992年版
- 班固撰：《汉书》，中华书局1997年版
- 布鲁斯·林肯：《死亡、战争与献祭》，晏可佳译，上海人民出版社2002年版
- 《庄子今注今译》，陈鼓应注译，中华书局2009年版
- 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》上海古籍出版社1980年版
- 《摩奴法典》，迭朗善译，马香雪转译，商务印书馆1996年版
- 《管子校注》，房玄龄注，上海古籍出版社1989年版
- 格勒：《月亮西沉的地方——一个人类学家在阿里无人区的行走沉吟》，四川民族出版社2005年版
- 《佛本生故事选》，郭良鋆、黄宝生译，人民文学出版社1985年版
- 《穆天子传》，载《四部备要》第44册，郭璞校注，中华书局1989年版
- 何宁撰：《淮南子集释》，中华书局1998年版
- 胡适：《西游记考证》，远流出版社（台北）1994年版
- 《周易译注》，黄寿祺、张善文注译，上海古籍出版社2007年版
- 季羡林主编：《印度文学史》，北京大学出版社1991年版
- 《季羡林文集第四卷：中印文化关系》，江西教育出版社1996年版
- 《摩奴法论》，蒋忠新译，中国社会科学出版社1986年版
- 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社1989年版
- 李峰：《西周的灭亡——中国早期国家的地理和政治危机》，徐峰译，汤惠生校，上海古籍出版社2007年版

---

① 转引自胡忠实：《试论盘古神话之来源及徐整对神话的加工整理》，http：//56buluo.5d6d.com/thread-154-1-1.html.

- 李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局 1985 年版
- 郦道元：《水经注校证》，中华书局 2011 年版
- 《列子》，载《四部备要》第 53 册，中华书局 1989 年版
- 林太编著：《梨俱吠陀精读》，复旦大学出版社 2008 年版
- 吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社 1982 年版
- 米恰尔·伊利亚德：《神圣的存在——比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，广西师范大学出版社 2008 年版
- 潘荣陆：《帝京岁时纪胜 燕京岁时记》，北京出版社 1961 年版
- 毗耶娑：《印度古代史诗摩诃婆罗多》，金克木、赵国华、席必庄译，中国社会科学出版社 2005 年版
- 钱茀：《傩俗史》，广西民族出版社 2000 年版
- 饶宗颐编译：《近东开辟史诗》，辽宁教育出版社 1998 年版
- 《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社 1999 年版
- 《饶宗颐二十世纪学术文集·卷七·中外关系史》，新文丰出版股份有限公司，台北，2003 年版
- 司马迁：《史记》（点校本），中华书局 1982 年版
- 《苏雪林文集第四卷》，安徽文艺出版社 1996 年版
- 《孙作云文集·第 3 卷·中国古代神话传说研究》，河南大学出版社 2003 年版
- 汪荣宝：《法言义疏》，中华书局 1997 年版
- 王嘉：《拾遗记》，中华书局 1981 年版
- 威廉·麦克高希：《世界文明史：观察世界的新视角》，董建中、王大庆译，新华出版社 2003 年版
- 魏庆征编：《古代伊朗神话》，北岳文艺出版社，山西人民出版社 1999 年版
- 萧统编：《文选》，上海古籍出版社 1985 年版
- 姚卫群：《婆罗门教》，中国社会科学出版社 2011 年版
- 《山海经校注》，袁珂注，上海古籍出版社 1980 年版
- 袁珂：《中国古代神话》，华夏出版社 2006 年版
- 张广志：《西周史与西周文明》，上海科学技术文献出版社 2007 年版
- 张云：《上古西藏于波斯文明》，中国藏学出版社 2005 年版
- 朱熹：《楚辞集注》，上海古籍出版社 1979 年版
- 朱熹：《周易本义·易·系辞下》，廖名春注，中华书局 2009 年版
- W. J. Wilkins：*Hindu Mythology*，*Vedic and Puranic*，Calcutta：Rupa，1973
- *World Religions*，by JeffereyBrodd，Winona，Saint Mary's Press，2003

第十章

血姻政治和祖先崇拜

你升起在地平线上时是如此俊美，啊，充满活力的阿吞，万物生长之源！你照耀着东方的地平线，你用你的光芒照拂着每一块土地。你是美好的，伟大的和荣耀的。你升起在每一块土地上，你用你的光芒包围了所有的土地——你所创造的一切。

——古埃及《阿吞颂诗》

第一节　神话的历史化：民族国家主体意识的诞生

以春秋开端的东周和秦楚汉四朝，就是我所指称的“王国期”的晚期，它是中国早期古代史的视觉焦点。其中的战国时期，是关于新帝国诞生的一次精密预演，充满了各种戏剧性元素，明人小说《东周列国志》即这段历史的精彩演绎。那些经过文学加工的资讯足以表明，就在帝国衰微、诸侯崛起的东周，印伊文化被选择成为民族学习的榜样，各种美妙的政治方案也由诸子所设计提出，并足以成为帝国未来的执政纲领。



图 10－1　东汉击鼓说唱俑（25—220 A.D.，1957 年成都天回山出土，北京国家博物馆藏）：一种强烈的汉文化主体意识开始生长起来

而到了战国及秦楚汉诸代，一种强烈的汉文化主体意识开始生长起来，试图以王国的权力结构为叙事蓝本，构筑起大一统的帝王血缘世系。纷乱的帝王谱系一旦获得统一，就能为民族国家的生长和运转，提供最坚固的政治轴心。该使命分别由战国的齐国、秦帝国和汉帝国所承担，并由此发生三场剧烈的文化变革：战国确立了黄帝和老子的战略地位；秦帝国确立了帝王至上的极权制度；而汉帝国则完成了汉民族的自我认知。这是一场激烈的接力赛跑，它旨在推翻“亚洲精神共同体”的长期统治，以完成东亚民族国家的主体性架设。

一、齐国的文化革命

与轴心时代对应的战国时期（475—221 B. C.），占据东部沿海地区的齐国而非周帝国的中央政府，为此扮演了一个重大角色。该公国的贵族阶层，是周民族老祖母姜嫄以及开国大臣姜尚的直系后代，其都城临淄，在公元前650年，就已超越排名第三的东周帝国都城洛阳，擢升为全球第二大城市，进逼排位第一的亚述帝国首都尼尼微[①]。它拥有以海盐为核心的工商体系，以及由管仲发明的农业管理体系，并因此变得繁荣昌盛起来[②]。越国重臣范蠡在吴国被灭之后，从越王勾践的追杀中侥幸逃脱，易名埋姓前往齐国，投靠田成子，从事商业贸易，成为富甲天下的巨商，他的个人事迹，足以成为强大的齐国经济的佐证。

田氏的祖先公子完，在春秋中期齐桓公时代，因避乱由陈国逃往齐国，被齐王收留，势力逐渐坐大。公元前386年，其后人田常（田成子）担任宰相之后，先后诛杀各大家族首领，又屡次弑杀国王，褫夺了姜氏家族所掌管的权力。此后，太公田和放逐齐康公，并请魏文侯斡旋，得到周天子与诸侯们的同意，于公元前386年自立为齐侯，田氏就此取代姜氏而成为国君，但国家等级却由公国降为侯国。这一著名的篡位事件，史称“田氏代齐”[③]。庄子对此痛斥道，“彼窃钩者诛；窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”[④]直言不讳地将其称为“窃国者”，表露出对姑息养奸的周王室及其诸侯国的严重不满。

齐氏王朝无疑是政变和篡位的结果。尽管得到周朝及其诸侯国的勉强认可，但这个靠谋反上台的政权，却长期沉陷于严重的合法性焦虑。为了向世界展示自身的伟大性，田氏父子，也即齐威王和齐宣王，向整个东亚地区发出招贤令，引聚各地学者，形成以稷下学宫为标志的东亚文化中心，其规模甚至可以跟雅典媲美。道、墨、儒、法、名、阴阳、兵家、纵横、农家、小说等学派在此云集，多达1000人以上，由此展开激烈的政治/学术论辩，形成“百家争

---

① 坎德勒·特舍斯：《四千年城市发展史》，载威廉·麦克高希：《世界文明史：观察世界的新视角》，董建中、王大庆译，新华出版社2003年版，第12页。

② 王阁森、唐致卿主编：《齐国史》，山东人民出版社1992年版，第287—311页，第416—439页。

③ 司马迁：《史记·田敬仲完世家》，中华书局1982年版。

④ 《庄子·外篇·胠箧第十》。

鸣”的热烈态势。

著名学者孟子、邹衍、淳于髡、田骈、接子、慎到等 76 人，被齐氏王朝封为“上大夫”①，住在官方提供的交通便利的大宅里，声名显赫而远播各国。司马光为此写下《稷下赋》，高声赞美这一盛况：“致千里之奇士，总百家之伟说。”此外，精英教育也变得如火如荼起来，年轻的学子蜂拥而至，以致田骈有“徒百人”（《战国策》），孟子出行“后车数十乘，从者数百人”（《孟子》），而淳于髡则有“诸弟子三千人”（《太平寰宇记》引《史记》）。在齐宣王的全盛时期，稷下的师生总数（“稷下先生”加“稷下学士”）达数千人之多，气象宏大，不仅威逼各国，而且令千里之外的洛阳都感到震动。齐国就此跟秦国平分天下，并称为战国“东帝”和“西帝”②。

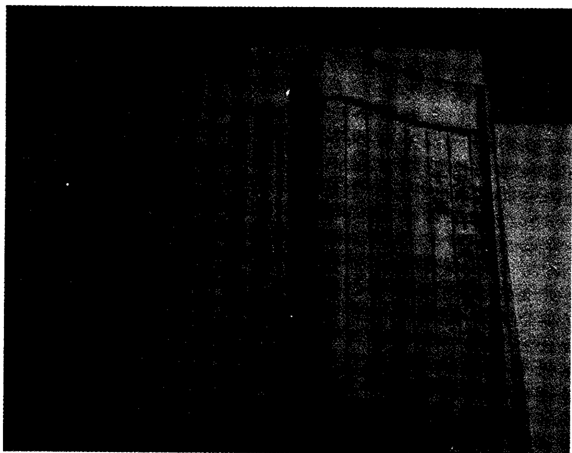


图 10-2 《黄帝内经・素问》(北京国家博物馆藏)，一本假托黄帝之名撰写的医书，道家黄老学派的重要典籍

篡位者田氏指望通过声势浩大的学术运动，来证明新政权的政治/文化合法性。这是历史改述游戏的重大开端，也是**血姻叙事**的第一个官方高潮，标定了中国士人御用化的历史起点。道家知识分子在其间扮演了重要角色，他们受到齐侯的厚待，心存感激，而唯一的回报，就是应承田氏的要求，从两个方面，为其政治正确做出貌似完美的论证。

首先，以血姻政治为基本逻辑，全力证明田氏是黄帝的后代。就汉字的字形而言，“田”是“黄”字符的一部分，也即“黄”的一个核心脏器。在神话传说中，黄帝不仅战胜了姜氏的先祖炎帝，而且还杀死了姜氏的另一重要首领蚩尤，这两场远古战争的胜负，为田氏战胜姜氏并取而代之，提供令人信服的血缘政治依据。

---

① 见《史记・田敬仲完世家》。《风俗通义・穷通》亦云：“齐威、宣王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之，若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号曰列大夫，皆世所称，咸作书刺世。”

② 李玉洁：《齐国史》，新华出版社 2007 年版，第 303 页。



图 10-3 经过精心修缮的北京八达岭长城（摄于 2005 年）：长城所形成的地理线，是汉人自我意识的边界

其次，证明来自田氏出生地的陈国哲人李耳的伟大性，而拥有李耳的陈国，就此确立了文化上的威权地位，这场拐弯抹角的文化论证，就是要为田氏的陈国（异邦）身份，做出有力的文化辩解。此类故乡叙事，无非是血缘叙事的翻版而已。

这就是"黄老之学"诞生的幕后逻辑，黄（帝）和老子就此形成古怪的学术联盟，犹如一层坚硬的盔甲，足以捍卫篡位者的权力内核。这场"争鸣"不仅推动了"黄老之学"的建构，而且对未来中国人的黄神崇拜，产生至关重要的影响。一个寻常的部落神祇，就此获得了至高无上的神学地位。黄神的这场适逢其时的复活，引发了一场没有内在超越的喧闹的膜拜，而黄神则淡漠地凝望着那些盲目的人群。

貌似"君权神授"的仪式，其本质却是一场"王权祖授"的表演。它抛弃了以神圣宗教为核心的文化原型，而以祖先崇拜来置换宗教崇拜。这是中国政体跟全球各大文明分道扬镳的重大时刻，100 多年之后，刘汉王朝便在齐国官方意识形态的基石上，建起独一无二的血姻专制主义帝国。

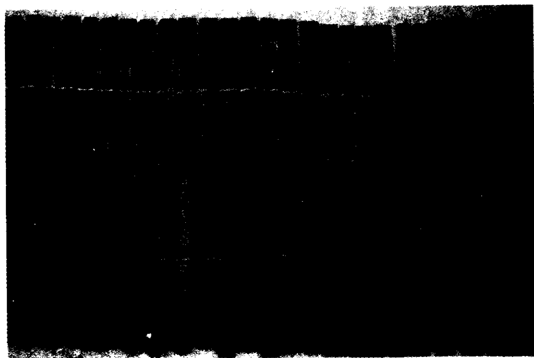


图 10-4 《广地南部永元五年兵物等月言四时簿》（复制品，东汉，一种月度会计报告，1930 年出土于今内蒙古居延遗址，长沙简牍博物馆藏）：这种活页式结构，令伪简片的插入变得轻而易举

道家集团对齐国政治的重大贡献，成为中国先秦史的一个动人细节。战国是汉人进入民族主体自觉的历史标志。它的神话叙事，包括神话的历史化和帝王叙事，为此后秦汉两朝的意识形态

建构，开辟了意义深远的道路。这是一种政治实用的理性主义，它最初是政权合法性焦虑的产物，而后则演变成民族国家用以自我陈述的血缘履历。300 年后，王莽为了寻找篡位的合法性，以“土德”为本位，寻求黄帝（土德的象征）的血缘支持，把已受抬升的黄帝形象，作了更为彻底的粉饰。黄帝在血缘/姻亲政治体系中的地位，从此变得无可动摇。

二、汉帝国的民族自觉

嬴政建立了以“皇帝”为轴心的极权主义政体，终结了战国时期的自由主义精神，而把“法家主义”推向历时性高潮。以后出现的仅有一年寿限的楚国①，没有什么重大建树，却以焚烧咸阳的方式，向史上的暴君提出严厉警告，但它的结果，却是那些博生们收藏的典籍（“博士书”），被大火付之一炬，导致继秦始皇焚书坑儒之后的又一次文化浩劫。

汉代的集权分封制，适度软化了嬴政的极权制度，但仍然保持了一个“外儒内法”的政治架构，并为未来长达2000多年的专制，建立了第一块强硬的模板，这四个时期中，前三期均属于轴心时代，只有汉代属于后轴心时代，也即铁器时代，并且拥有一个以北方河流“汉水”命名的国名。历史学家习惯于称之为“汉朝”。但正是这个名字成为一种重要的象征，它预示着汉民族的诞生，以及汉民族国家主体认知的完成。

帝国的名字“汉”，最初源于一次“楚国”元首项羽的任命，而后则由刘邦的新帝国所沿用②，“汉”的自我认知，始于汉文帝年间兴起的“五德学说”③，但“汉”的意义，当时无法跟“刘氏”理念比肩④。皇帝印章（玉玺）

---

① 这个短命朝代总是被北方主流叙事所蓄意忽略，这种忽略缘于邹衍编制的五德世系表，并被司马迁和刘氏父子所继承。

② 《汉书·高帝纪第一》：羽自立为西楚霸王，王梁、楚地九郡，都彭城。背约，更立沛公为汉王，王巴、蜀、汉中四十一县，都南郑。这一命名显然跟汉中地名相关，而汉中之名，应源于汉水。公元前 202 年刘邦击败项羽，正式称帝，沿用“汉”的名号，以纪念滋养他起家的故地。

③ 《汉书·郊祀志第五》：鲁人公孙臣上书曰：“始秦得水德，及汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见。宜改正朔，服色上黄。”

④ 刘邦曾与诸功臣杀白马以立盟誓“非刘氏而王者，天下共击之”，史称“白马之誓”，显示“刘氏”的价值当时还远高于“汉”。《史记·汉兴以来诸侯王年表第五》：高祖末年，非刘氏而王者，若无功上所不置而侯者，天下共诛之。《汉书·张陈王周传第十》：高后欲立诸吕为王，问陵。陵曰：“高皇帝刑白马而盟曰：‘非刘氏而王者，天下共击之’。”

用语及祭祀封禅献辞，极少出现关于“汉”的自我陈述①。在东汉的官方历史文献（如《汉书》和《后汉书》）中，尽管“汉”字大量涌现②，但绝大多数用于地名（汉中、汉水）、人物（汉王）和朝代，除了在表达历史转折点时，偶尔使用“汉兴”或“汉兴之初”之类的语词之外，没有出现其他任何由“汉”字组成的政治词语。对汉帝国的频繁描述，仅在于汉之后的诸朝，而这只能是一种历史“远望”的结果。

然而，这种语词滞后效应，并不意味着汉帝国缺乏民族本体的自省意识。刘邦推翻秦帝国之后，在互相兼并和大一统的价值观支配下，一种全新的**血姻叙事**开始启动，大批重要史书被“意外地发现”，《五帝德》和《帝系》应运而生，这些文本利用残剩的神话传说资源，编织出统一的上古帝王传承谱系，在一种关于“汉”属“土德”的阐释过程中，汉跟此前所有王朝的术数差异，被帝国所隆重“发现”。帝王世系中每个神祇的血缘，都有明确的时间脉络，而神祇之间亦有清晰的空间血缘关联，他们都被安置在一株以黄帝为起点的家族树上，犹如一堆长相酷肖的果子。顾颉刚嘲笑和批判了这种制造“伪史”的行径，声称那是“在战国的大时势下应有的鼓吹”，而儒生是这种历史叙事的始作俑者③，但帝王世系表并非只是儒家的话语游戏，而是血亲政治的严重需求。在一个宗教瓦解的时代，这个以流氓造反起家的帝国，比任何王朝都更渴望借助“王权祖授”的模式，来获取权力的政治合法性。

经过秦代的严重挫败，汉代儒家集团指望在新世纪翻身，重夺意识形态的

---

① 《后汉书卷一・光武帝纪第一》引蔡邕之说：皇帝六玺，皆玉螭虎纽，文曰：“皇帝行玺”、“皇帝之玺”、“皇帝信玺”、“天子行玺”、“天子之玺”、“天子信玺”，皆以武都紫泥封之。又引《玉玺谱》曰：传国玺是秦始皇初定天下所刻，其玉出蓝田山，丞相李斯所书，其文曰：“受命于天，既寿永昌。”高祖至霸上，秦王子婴献之。至王莽篡位，就元后求玺，不与，以威逼之，乃出玺投地。玺上螭一角缺。及莽败，李松持玺诣宛上更始；更始败，玺入赤眉；刘盆子既败，以奉光武。

② 包括后世加入的注解在内，“汉”字在《汉书》中出现 2407 次，《全汉文》1649 次，《后汉书》2472 次，《全后汉文》2577 次，《东观汉记》1959 次；南朝《文心雕龙》2070 次；在唐《资治通鉴》里出现 1822 次，《旧唐书》1024 次，《全唐诗》3173 次，《宋史》1322 次，《全宋诗》8936 次；《清史稿》2121 次（其中部分是通古斯语的人名和地名译音），而其他文献的出现平均率在 200 次以下。这些数据显示了“汉意识形态”的四次高潮——汉代、南北朝、唐宋和清代，其中以南宋最甚，而清帝国亦以“他者”身份，介入对“汉”的种族叙事。

③ 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，中华书局 1988 年版。裘锡圭在《新出土的先秦文献与古史传说》中指出，《五帝德》和《帝系》为司马迁的《史记》所采信，因此不可能出现于汉代。裘氏在跟《子羔》等文献进行比对之后认为，这两书应出现于汉代晚期。引自《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社 2004 年版。

主导权。这种翻身策略大致可以分为两条路线。首先是游说皇帝，推高儒学的官用价值，也即让儒学成为法家专制主义的重要饰物。据班固《汉书》和司马光《资治通鉴·汉纪九》载称，董仲舒（179—104 B.C.）是这场儒学复兴运动的旗手。正是基于他和王臧的个人努力，西汉朝廷自武帝开始，启动了“罢黜百家、独尊儒术”（134 B.C.）的国家主义程序。此后，经过三次皇家学术会议——汉昭帝主持召开的盐铁会议（81 B.C.）、汉宣帝刘询主持召开的石渠阁会议（51 B.C.），以及汉章帝主持的白虎观会议（79 A.D.），最终形成官方儒学宰制一切的文化格局。儒家就此成为中国意识形态的主流，并实现了帝国权力对民间思想的完美征服。



图 10-5　董仲舒画像：汉代儒学复兴运动的旗手

三、史学和经学的集体篡改

这其实是一种双赢的格局：皇帝获得儒家士大夫的权力支持，而儒家则赢取了经典阐释的最高权力。话语权柄一旦被紧握，儒家便可放手一搏，推动第二条路线的营造——以注释和篡改（在真本中插入伪造的字句段之局部造伪）等手法，修改先秦历史文献，以实现儒学意识形态的世俗传输。参与这场典籍改造运动的人士，包括司马谈和司马迁父子、刘向和刘歆父子，以及两汉和两晋的大批士人。运动的时间，从西汉武帝时代，到东汉王莽时代，甚至一直延续东晋，长达500多年，可谓风起云涌，高潮迭起。而参与改造经典的士人，并非只有儒家一脉。秦汉魏晋诸朝，狭义的“儒生”，多指研习孔孟之学的士人，而广义的儒生，则指所有识字能书的士人，其中当然包括道家、方士、阴阳家和巫师，后者最终合流为庞大的道士集团。

鉴于传世2000多年的古文《尚书》，在西晋末年已经亡佚，目前的世传版本，出自东晋元帝时豫章内史（太守）梅赜所献，共58篇，比伏生所传今文《尚书》多出25篇。东晋王朝随即将这份珍稀文献，追捧为该朝官学的主流，而梅赜也随之成为经学史上的文化英雄。正是由于这个缘故，宋明以来学界的

怀疑矛头，便直指这名晋代儒学元勋。清代阎若璩更是全力以赴，以“清理门户”的姿态，撰写《尚书古文疏证》，总结朱熹等人以来的历代质疑声音，列举128条有力证据，证明梅赜所献古文《尚书》，不过是魏晋时代的伪作，此说得到黄宗羲、钱大昕和纪晓岚等人全力声援，甚至当朝皇帝也来附弄风雅，对此大声鼓掌，阎若璩更被梁启超誉为“近三百年学术解放之第一功臣”，进而成为顾颉刚“古史辨派”的卓越榜样。

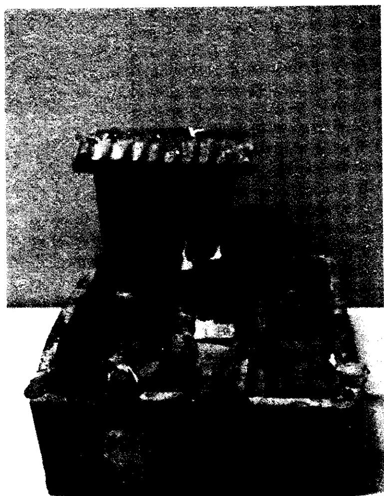


图10-6 绿釉作坊模型（东汉，25—220 A.D.，河南三门峡市出土，陕西省博物馆藏）：当时的书简作坊的技艺，已经十分成熟

然而，这还远不是《尚书》学案的结局。晚清大儒廖平顺藤摸瓜，发现早在汉代，就已出现“古文尚书”的身影，而“发现者”刘歆，才是古文经的第一作者。刘歆在图书馆担任编辑时，首先发现了春秋时代左丘明编撰的《春秋左氏传》，顾颉刚认为这是一部真书，本名叫作《国语》，却被刘歆蓄意拆解为两书——《国语》和《左传》，而后者是一部“真材料的伪书”。正是这次成功的“造伪”，鼓舞了刘歆的斗志，促使他进一步“发现”了《毛诗》《逸礼》和《古文尚书》。刘歆给那些不服气的博士们写信，解释《古文尚书》的来历，声称是鲁共王①要打造自己的宫殿，把孔子的老宅也圈了进去，在拆除旧建筑时，意外发现了隐藏于夹墙内的古文字竹简，经过整理发现，它们分别为39篇《礼》（即《逸礼》）和16篇《书》，由于是以古文字书写，故被称为《古文尚书》。

廖平仿效阎若璩，撰写《古今学考》《古学考》《知圣篇》和《辟刘篇》等多种著述，将谴责造伪的矛头，从梅赜转向刘歆，认为今文经是孔子的真经，而古文经则是刘歆窜改的产物。这是儒学试图借助自我批判而达成现代化的重要征兆。1891年，康有为更以高亢的声调，痛斥东汉刘氏父子篡改包括

① 据《汉书·景十三王》载，鲁共王，本名刘余，汉景帝与程妃所生。自幼口吃，好声色犬马。在位二十六年卒，其子刘光继任。

《史记》在内的多种典籍的行径，作者认为东汉以来经学，多出刘歆伪造，手法恶劣，是为“篡贼”，声称自己“不量绵薄”，要“雪先圣之沉冤，出诸儒于云雾者”①。刘歆编造“汉应火德”以及世系德表的目的，就是给王莽篡位制造理论基础。顾颉刚也认为，鉴于武帝推崇五经，鲁共王拆孔子壁得《尚书》，应当是一件当时耸动天下的文化大事，但司马迁居然没有将其载入《史记》，而喜欢表彰五经的武帝，多年来对此竟然无动于衷，这完全不符合事物的基本逻辑。



图10-7　司马迁画像：太史官的主流地位，捍卫了这种改写和编造的权力

但经籍篡改，并非像世人想象的那么轻易。大多数经籍早已流传天下，仅仅在一套竹简上造假，效果甚微。此外，改经者还须握有管理皇家图书馆的权力，并且上下串联，内外呼应，严密行事，方能得逞而不至于败露。此外，任何高明的篡改，通常不会全书通篡，而是在真资讯的中间，间歇性地插入伪材料，造成亦真亦假，真假混杂，以真带假，假亦成真的复杂格局。

正是由于这个原因，钱穆才在《两汉经学今古文平议》一书中为刘歆鸣冤，说他们没有造伪的可能，因为其中的部分资讯，已经得到本朝考古学发现（如近年来现世的战国简帛）的证实。此后所有为汉代经学辩解的依据，盖源于这个天真的逻辑。“刘歆们”或“梅赜们”机智地利用了史学家的这种思维弱点。尽管钱穆之后，“造伪之说”已逐渐遭学界冷淡，而“改经”的嫌疑，在“清华简”真相公示之前，始终是笼罩于儒学圣典的浓重阴影②。但经文被改动的程度究竟有多大，仍然是一个需要精细求证的难题，此外，刘歆和梅赜两人，究竟谁才是真正的改经者？古文尚书是否经历了汉代和东晋两次改写？

① 康有为著：《新学伪经考》，生活·读书·三联书店1998年版。

② 就其本质而言，这场辨伪潮流，最初导源于儒家的自我门户清理，它表达出儒家集团的高度自信。但到了民国时期，在新文化运动中遭受重创的儒家，突然失去了这种历史自信，而把儒典疑古思潮，视为对其存在及其话语权的严重威胁。这种创伤心理至今仍然支配着“国学家”群体，令其无法坦然直面严峻的篡经真相。

所有这些谜团的索解，已远远溢出了本书指涉的范围①。

汉代改经之所以蔚然成风，不仅因为某些典籍流传稀少，甚至可能是一个孤本，而且是基于竹简的特殊结构。采用纬编方式将简片串联起来，这种活页式的结构，令伪简片的插入变得轻而易举。在上下文便于衔接的前提下，插入写有篡句的伪简片，再用细绳重新装订，一般很难被人识破。篡改者只要雇用技术良好的匠人，采用相似的竹（木）料、刮削工艺和书法风格，就不会留下显著痕迹。其次，是在单片竹简上刮除原字并改窜新字，也十分方便。第三种方式更是易如反掌，那就是在多卷竹简中直接加入一个伪卷。当今中国的文物造伪传统，其源头盖出自两汉②。

作为"集体之作"的《山海经》，因其原始文本的开放性，后世的篡改变得易如反掌，例如它所描述的凤凰，竟然全身上下左右，都贴满圣贤孔子的伟大标语——"德"、"义"、"礼"、"仁"、"信"，俨然是一位展翅高飞的儒家信徒，而这类意识形态箴言，在该书其他地方从未出现，显得十分突兀，显然是汉代儒家改窜的结果，但至今都没有被聪明的经学家们公开揭破——

> 又东五百里，曰丹穴之山，其上多金玉。丹水出焉，而南流注于渤海。有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。
>
> ——《南山经》

就在康有为怒斥刘歆篡改"太史公"文本的同时，"太史公"本人的作为，

---

① 但"篡改"亦可视为"造伪"的一种初级形态。关于《古文尚书》的篡改细节，可参阅姜广辉《中国新近出土战国楚竹书的思想史意义——以〈郭店楚墓竹简〉为例》，网页地址：http：//w1. ens-lsh. fr/colloques/chine2004/lamelles_ chu. html，不同观点的论述，亦可参看裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，载《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社 2004 年版。清华简最新研究成果在北京发布，该研究表明，源于战国中期的《傅说之命》三篇，与东晋时期古文《尚书》中《傅说之命》，其内容完全不同，再次证明东晋文人梅赜所献孔传本古文《尚书》系伪造之书。

② 古文尚书的篡改若出自东晋地方官员梅赜，则其难度更大，因为战国以来，就已形成简牍和缣帛并存的格局，而到了汉末晋初，宫廷文献已经全面改用绢帛。《隋书·经籍志》："董卓之乱，献帝西迁，图书缣帛，军人皆取为帷囊。所收而西，犹七十余载。两京大乱，扫地皆尽。"又云："魏氏代汉，采掇遗亡，藏在秘书中、外三阁。魏秘书郎郑默，始制《中经》……又因《中经》，更著《新簿》……但录题及言，盛以缥囊，书用缃素。"这些记载，均为皇家文献使用缣帛（未经染色的素绢）和缃素（染成浅黄色的绢帛）作为书写载体的证据。此时，简牍制作的工艺，可能已经失传。梅赜若要制作高仿伪简，则需谋求工艺高超的专业匠人的合作。

却遭到了意外的遮蔽。这个蒙受后人“篡伪之痛”的司马迁，才是两汉学者编造历史，并用历史叙事来取代神话叙事的始作俑者。尽管《史记》具有合法的官方身份，并得到甲骨文和金文记录的部分证实，但其所载史迹，仍然被后世证明有诸多不实之处。以往的史学家，多以为那是司马氏对原始材料“有所不察”的缘故，但其中更多的，却是一种蓄意的编织，也即在正典写作中注入个人观点，甚至直接把神话素材改造成“史实”，如《五帝本纪》之类，但鉴于儒家文献如《国语》《春秋》和《左传》等的“佐证”，这些疑点竟然无人诘问，而太史公的主流地位，更是捍卫了这种改写和编造的权力，令其散发出正统、客观和公正的气息。

司马迁受到广泛支持的另一原因，在于蔑视神话和酷爱历史，而这是汉代儒家理性主义的主要表征，它要剔除所有的“乱力怪神”，并将其中有价值的信息采为信史。司马迁父子编撰了一部吞噬神话的历史，并开启了实用政治理性的道路，而它的代价是神学的严重挫败。

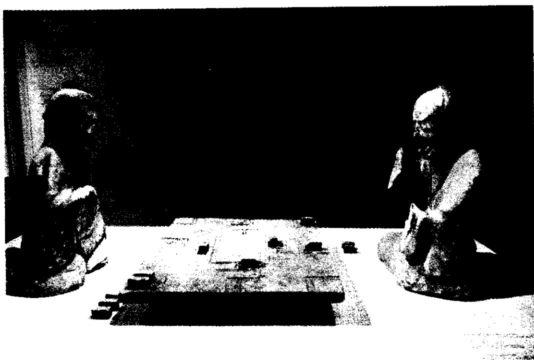


图 10-8　西汉棋俑（纽约大都会博物馆藏）：在典籍篡改者的行列里，并非只有儒生一种，道家、阴阳五行家和术士，也加入了这个成分驳杂的队伍

在雅斯贝尔斯看来，这种“理性主义”，正是轴心时代四大文明的共同特点。但雅氏显然未能意识到，希腊人亦是自我精神分裂的民族，他们在崇尚反神话的哲学**逻各斯**（logos，逻辑），并推动苏格拉底式的学术理性的同时，也保存并发展了瑰丽的古代**密索斯**（Mythos，神话），将其视为原始理性的先驱①，而在东亚地区，这种有限而破碎的神话，没有获得任何梳理和扩张的契机，相反，它受到了史学家的机智改写，最终消失于帝王血缘谱系的故纸丛里，被混浊的岁月所埋葬，成为一堆缓慢死去的空壳符号。

在典籍篡改者的行列里，并非只有儒生一门。墨家、道家、阴阳五行家和术士，也全力加入这个成分驳杂的队伍。有所不同的在于，道家并不热衷于篡

① 凯伦·阿姆斯特朗：《神话简史》，胡亚豳译，重庆出版社 2005 年版，第 111—113 页。

改先秦典籍，而是直接利用神话叙事，伪造黄帝和他人的对话录，由此推出《黄帝内外经》《素女经》等数十种“伪经”，仅湖北马王堆汉墓出土的，就在13种以上。此类上古经典的“造伪”，从未有人追究其“造伪”责任，这可能是因为“造伪”的痕迹过于明显，近乎赤裸裸的文史游戏，在汉代的知识语境里，此类假托黄帝之名的手法，通常被视为“特殊的文学修辞”，而非蓄意的历史欺骗。

鉴于先秦典籍造伪蔚然成风，除了汉代，其他朝代的士人也竞相仿效，前赴后继，不断形成新的浪潮，不仅把中国变成文化造伪的超级大国，更为当下的神话研究，设置了严重的认知屏障。另一严重的情形在于，神话典籍的鉴定及其整个神话研究，从未成为中国经学的主流，也没有受到20世纪新文化运动的关注。如今上古神话只是以下三种人的关注对象：作家，如鲁迅、沈雁冰和闻一多；学者，如顾颉刚、岑仲勉、丁山、徐中舒、钟敬文、袁珂、饶宗颐等；印度文化研究者，如徐梵澄、季羡林和黄宝生等。他们人数稀少，影响细微，从未进入“官方国学”的内核。



图 10-9　酒神狄奥尼索斯雕像（纽约大都会美术馆藏）：希腊人亦是自我精神分裂的民族，他们在崇尚反神话的逻各斯并推动苏格拉底式的学术理性的同时，也保存并发展了瑰丽的古代密索斯

中国历朝知识分子的最大过失，就是用轴心时代（先秦）的文献代替上古神话，以为那就是民族国家的文化起源。意大利文艺复兴运动与此完全不同。如果没有对希腊神话及其奥利匹亚神学做出热烈响应，就无法掌握古希腊艺术和哲学的内在本质。自从西汉以来，包括魏晋、唐宋、明清、民国及当代研究者，仅仅把神话作为一个历史的附庸性现象，甚至视为荒诞无稽的“迷信”，而1949年以后各地文化馆采集的民间神话故事，多经过“阶级斗争理论”的篡改，变得面目全非，乃至呆傻可笑。在政治学、历史学和实用主义学术观的多重挤压下，中国神话没有得到保卫，反而缓慢走向毁坏的终局。正是由于这个缘故，民族国家的精神起源问题，至今仍是一个巨大的空白。

表 10-1　中国主要神话典籍一览表

类型	类型说明	书名	作者/整理者	成书年代
原典型	篡改较少，基本保持原典面貌	《道德经》	李耳	600 B. C.（春秋）
		《山海经》	作者不详，郭璞作注	战国年间
		《庄子》	庄周	369—286 B. C.
原典型	篡改较少，基本保持原典面貌	《诗经》	多作者	西周初年至春秋中叶
		《离骚》《九歌》	屈原	340—278 B. C.
		《吕氏春秋》	吕不韦等	约 239 B. C.
		《古本竹书纪年》	清朱右曾 王国维	不详
名典型	部分被篡改，但仍可以在甄别和剔除后作为重要依据	《今文尚书》	孔子?	551—479 B. C.
		《九章》	屈原等	340—278 B. C.
		《左传》	左丘明	约 454 B. C.
		《国语》	左丘明?	约 452 B. C.
		《史记》	司马迁	104—91 B. C.
		《白虎通义》	班固	79 A. D.
		《穆天子传》	不详	战国年间
野史型	不属于先秦典籍，但在神话研究方面有重要参照价值	《淮南子》	刘安等	139 B. C.
		《述异记》	祖冲之、任昉	429—500 A. D. 460—508 A. D.
		《博物志》	张华	232—300 A. D.
		《搜神记》	干宝	? —336 A. D.
		《拾遗记》	王嘉	东晋
		《路史》	罗泌	约 1165 A. D.
		《太平广记》	李昉等 12 人	977— 978 A. D.
		《神仙传》	葛洪	317 A. D.
		《列仙传》	刘向?	汉魏之间
		《绎史》	马骕	1658—1673 A. D.
方志型	地方志，有显著地域限制，但描述甚细	《越绝书》	袁康?	从春秋到西晋，未定
		《吴越春秋》	赵晔	东汉明章帝年间
		《华阳国志》	常璩	348—354 A. D.
		《蜀王本纪》	扬雄	53—18 B. C.

四、第二代神话的建构与瓦解

“后轴心时代”（200—1500 A. D.）的一个重要特点，就是从密索斯（神话）与逻各斯（理性）的严重对抗，转向两者的重新结盟。经过漫长的岁月和诸多事变的教训，各大宗教的领袖们几乎不约而同地发现，宗教哲学中的理性，根本无法抚平教徒内心的创伤，于是在基督教、犹太教和伊斯兰教中，均出现了哲学与灵性、仪式、祈祷和神秘主义再度和解的潮流。在经历了长时间的对峙之后，人类回到了理性和神话互补的道路①。

汉代早期是一个百废待兴的年头。经过数度浩劫——春秋战国的诸侯毁典、秦始皇焚烧民间图书、项羽焚烧博士生掌控的官方图书，等等。先秦典籍几乎被清除殆尽。其中最为受伤的，正是我所寻找的上古宗教/神话体系。



图 10-10 “邮驿图”画砖（魏晋，220-420 A. D.，甘肃嘉峪关市新城出土，甘肃省博物馆藏）：连续三四代人置身于冻结的状态，思想的教育与传承都出现严重障碍

汉帝国的营造者刘邦，本来是低级官吏出身，而开国大臣萧何、曹参、周勃和灌婴，则皆为低级官吏或武夫，对修复文化毫无兴趣；加上镇压内乱和抵御匈奴，朝廷弄得手忙脚乱，根本无暇顾及文化建构，所以汉初六七十年间，经济开始回升，而文化则始终处于凋敝状态，一派死气沉沉的气象②。到了“文景之治”时期，虽然道家文化已经复苏，但基于“无为”思想的节制，仍没有多少重要的建树。连续三四代人置身于冻结的状态，思想的教育与传承都出现严重障碍，由此在民间儒生群体中激起严重的文化焦虑。这焦虑像地火一样在隐忍中燃烧，期盼着解冻时刻的到来。

好大喜功的汉武帝即位之后，试图彻底改变这种休眠状态。他开始举孝廉、试贤良，采用董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，进而置立“五经博

① 凯伦·阿姆斯特朗著:《神海简史》，胡亚豳译，重庆出版社 2005 年版，第 129 页。

② 顾颉刚:《汉代学术史略》，东方出版社 1996 年版，第 57—58 页。

士”和“乐府”制度，以儒家经学及礼乐为唯一方向，俸禄高达400～600石，利诱全国士人尽悉投奔儒学山头。最初博生官只有50名，而经过此后100多年的增补，到了东汉年间，太学诸生已达3万多人①，形成声势浩大的儒家势力。又为了建立天人感应（祖君感应）体系，打造起683所国家奉祀的祠庙。在武帝的亲自率领下，全国上下卷入狂乱的祭拜之中，加上郊祀、求仙、巡狩、封禅和穷兵黩武，前朝辛苦积蓄的帝国财帛被消耗一空，恰逢年荒连绵，民怨沸腾，对朝廷信心变得十分脆弱，各种灾异说开始兴盛，仿佛末日就要降临。整个汉室大有摇摇欲坠之势②，但人民并没有起身反抗，而是在无奈地等待新福祉的降临。



图10-11　哭丧俑（局部，唐代，公元7世纪，亚瑟·M. 萨克勒画廊藏）：人民并没有起身反抗，而是在无奈地等待新福祉的降临

这场由皇帝亲自导演的戏剧，却导致了一个意外的结果，那就是帝国的祖先崇拜制的确立。这最初是针对嬴政和项羽暴行的后果。在经历过焚书坑儒和火烧咸阳之后，汉人需要返回先秦，为帝国的权力秩序——权力的合法性、祖神祭拜模式及其世俗礼法的重建开辟道路。正是这种血姻政治的理性，召回了被击碎的神话，令其像欧洲、以色列和阿拉伯那样，出现两者结盟的戏剧性迹象。跟司马迁截然不同，董仲舒公然违抗先师孔子“子不语怪力乱神”（《论语·述而》）的教诲，倡导“天人感应”的神秘主义学说，试图利用神和人（祖先和君王）的对称性图式，来阐释帝国政治的本性，为武帝统治的代祖立言的合法性，寻找难以辩驳的神学依据。而在王莽时代，这种“天人感应”模式则转换为“感生”神话，令所有帝王世系表上的重要人物，都拥有一个完美的神性血统。

汉代儒家被迫借用了它的敌人——反理性主义的工具。但这场策略性运动

① 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996年版，第60页。
② 同上书，第28–30页。



图 10-12 阎立本《历代帝王图》(波士顿美术馆藏)：世袭制皇权打开了东亚血缘政治的大门

的结果，是把儒家学派及其思想体系，拖向一个不可收拾的混乱局面。儒家到了东汉，以刘向父子为代表，已经完全沦为符号阴谋集团，卷入王莽的政治谋反，掀起规模盛大的造经运动，用以证明这场政治夺权的合法性，并最终成为宫廷权力角逐的殉葬品。

但正是由于汉儒的努力，制造出神话复兴的虚妄景象。高祖和武帝均尊奉阴阳家的“五德政治逻辑”，以为只要确立自己的五行本体，符合“五行相胜”的权力原理，就能获得天帝的授命而战胜前朝，平顺地实现长治久安的目标。这种帝国的权力欲望，就是实用主义神学的生长基础。在司马迁的大力倡议下，武帝宣布启动历法革命，以“土德”为核心，以正月为岁首，以黄色和五数（五行中土属于五数）为尊，每年祭拜太一、天一和地一[①]，而把青赤白黑黄五帝，置于三皇之下。基于这种形而上的**“五行政治算术”**，战国时被严重颠覆的神学秩序，终于得到了有限的修复[②]。

汉代的帝国学术运动，在中国历史上率先提出了“一统”和“正统”的政治纲领[③]。据《康熙字典》，“统”字有历史（纪）、初始、本源和领导之义，从古帝那里受命，形成统一的政治血脉，这是“一统”(时间的连续性)，也是“正统”(空间的合法性)，这两个语词，犹如铜钱的两面，揭示出皇权的世袭本性，它大声张扬国家伦理的“道统”，而最终则要落实到朝廷权力的“王统”之中。这是中国历史上最值得关注的时刻之一，因为它打开了祖先崇拜和血亲政治的大门，并为“大一统”的国家主义信念，开辟出意义深远的道路。

---

① 这个模式后来被王莽改为天皇、地皇和人皇，其具体神祇众说不一，甚为混乱。

② 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社 1996 年版，第 18 页。

③ 参阅饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社 1996 年版，第 6—8 页。

第二节　民族主神之“轩辕黄帝”

一、马其顿王国推销希腊原型

从非洲母体中分娩出来的中国，经过“亚洲精神共同体”的长期哺育，已经将自己抚养成人了，而这耗费了整整2万年的时间。正是由于汉帝国的崛起，此前的东亚文明的历次变迁，都成了它的戏剧性预演。

东周以来的世界格局，正在发生某些重要的变化。“亚洲精神共同体”在维系了漫长的岁月之后，终于土崩瓦解。美索不达米亚和埃及都在无可挽回地老去，犹如两位白发苍苍的老妪；罗马帝国、波斯帝国、印度王国和周帝国，成了支撑世界版图的四大支柱。而基于亚历山大大帝（356—323 B. C.）的崛起，希腊以马其顿公国的名义复兴，其锋锐横扫欧洲、西亚和北非，俨然成为西方的第一霸主。复兴的希腊文化，重新开启了向世界传播的门扇。

但这只是一个转瞬即逝的辉煌时刻。亚历山大去世之后，各希腊殖民地先后爆发独立运动，“大夏”帝国（西方人称为“希腊-巴克特里亚王国”），在中亚的兴都库什山脉（乌浒河两岸）崛起，其经典城市艾哈农（位于今阿富汗北部），拥有带包厢的扇形王室剧场、被柱廊所环绕公共体育馆、石砌喷泉、大型日晷以及日神赫利俄斯的雕像。这个由希腊移民和当地伊朗人混合的王国，在存活了250年之后，被遭匈奴人驱赶的月氏人所灭①。但“大夏”的希腊文化语汇，却沿着中亚到东亚的草原走廊而进入汉帝国，成为文化借鉴的重要元素。亚历山大同时也击败了波斯的阿契美尼德王朝，而置波斯于近百年的“希腊化”时期，直至被帕提亚人的安息王



图10-13　古希腊双耳黑陶罐（520—510 B. C. 纽约大都会美术馆藏）：希腊文化重获向世界传播的重大契机

① 雅诺什·哈尔玛塔主编：《中亚文明史》第二卷，徐文堪、芮成明译，中国对外翻译出版公司，联合国教科文组织2001年版，第59—121页。

朝（247 B. C—224 A. D.）所推翻。在这个重要的百年之中，波斯商人扮演了希腊文明信使的角色。

另一方面，独立于公元前174年的大夏帝国的贵霜王朝（希腊-巴克特里亚王国），吸纳了汉朝的管理制度，设立郡—县—亭的行政机构。以后的安息帝国，也沿用了这种汉人发明的行政体制①。与此同时，大夏的首饰、纹饰和神话，随着贸易路线进入东亚地区，又因大夏与印度有极为密切的关系，亦可能经印度人之手，为汉人的“三造爱国运动”——造神、造经和造谶，提供了华丽的素材。

黄神最初具有明确的地神特征，此后则经历了三次重大整容手术。第一次在战国，由道家黄老学派主导，将“黄神”改称“黄帝”，而跟老子加以并置，随后把大量道家学说嫁接在黄帝身上；第二次是西汉年间，以司马迁为代表儒家文官，以修史的方式，再次为黄帝大面积整容，并建构起以黄帝为首的帝王世系。第三次则在西汉末年，由刘歆率领儒生群体，为王莽的帝王身世寻找血缘依据。面对各种异域神话的新鲜元素，黄帝被“现代化”的时刻终于降临。

二、轩辕战车的出现

司马迁在《黄帝本纪》宣称，黄帝出生的地点叫作“轩辕之丘”，所以他就以轩辕命名了②。但奇怪的是，这个“轩辕”二字，甲骨文和金文里都没有，最早出现的年代就是西汉，而且就记在《史记·黄帝本纪》之中，而后才被东汉语言学家许慎录入《说文解字》。

“轩辕”是一个古怪的名词，据《说文解字》解释，它本指车上的部件，而后则引申为某种借代式指称，专指大夫、贵族及贵妇所使用的车舆③。尽管

---

① 王治来：《中亚通史》（古代卷上），新疆人民出版社2004年版。

② 《史记·黄帝本纪》有两处提到“轩辕”一词的来历：“黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。”又云：“黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫘祖。”

③ 《说文》：轩，大夫以上车。《左传·闵二年》鹤有乘轩者。注曰：轩，大夫车。“归夫人鱼轩”，注云：鱼轩，夫人车。又《左传·定公九年》：“与之犀轩。”注曰：犀轩，卿车。夫人车以鱼为饰，卿车以犀皮为饰也。又车前高曰轩，前下曰轾。《诗·小雅》：戎车既安，如轾如轩。注曰：轾，车覆而前也。轩，车却而后也。《说文》解释“辕”称：辀也。《释名》：辕，援也。车之援也。《韵会》引诗诂曰：车前曲木上钩衡者谓之辀，亦曰辕。从轸以前稍曲而上至衡，则居衡之上而向下钩之，衡即辀端横木，以驾马者。将轩辕二字组合为词，【前汉·古今人表】解释为：黄帝作轩冕之服，故谓之轩辕氏。又指星名。《史记·天官书》：轩辕十二星。上述解释均不得要领，显示“轩辕”一词的真正语义，在汉代已经亡佚，难以索解。

还有关于山体、姓氏、星名和服饰的诸多语义解释，但鉴于这对汉字均由车旁（义旁）构成，车舆才是关于轩辕的唯一正解。以它作为黄帝的出生地及其名字，无疑就是要强化黄帝对车舆的依赖性，因为如果黄帝诞生于车舆，那就跟耶稣诞生于马棚一样，成为重大的场所象征，它强化了车对于黄帝神性的界定。



图 10-14 铜奔马（东汉，25—220 年，甘肃武威市雷台出土，甘肃省博物馆藏）：汉代出现了宝马崇拜，这是农耕民族第一次对游牧/战争工具的价值确认

但就历史而言，车舆最初跟黄帝没有任何瓜葛。基于西亚文明的大规模输入，直至殷商时期，中国始现轮距两米的双轮辅式战车，而到东周年间，方才有驷马之车。家马的蓄养史也是如此，齐家文化和四坝文化遗址的考古证据显示，中原地区的家马，最早出现于商代晚期，而这个时段，跟人们所宣称的黄帝世代，至少有 3000 年以上的距离。但汉书却坚称黄帝“作舟车以济不通，旁行天下，方制万里，画野分州，得百里之国万区”①。史官们不仅要让黄帝成为车舆的乘客和驭手，还要进而成为它的发明者，也即它的伟大“父亲”。这完全符合始祖叙事的基本逻辑。

然而，汉代神话中的“轩辕”，其来历是不同寻常的，它并非来自商周两代的历史记忆，而是取材于希腊战车原型。它是日神赫利俄斯（Helios）的私人产业。这位希腊大神面容俊美，身材高大，头戴冠冕，后边还有个日形圆盘，带有轮辐状的线条。祂每天驾着四匹飞马的战车，隆隆地驶过白云苍狗的蓝天，场面真是瑰丽壮观②。

被年轻一代的日神阿波罗谋夺了权力之后，赫利俄斯的神圣地位迅速下降。为了安抚这位一度声名显赫的老神，宙斯把希腊的罗德岛送给祂作为封地，于是祂成了这个著名商业港的守护神。公元前 280 年，罗德岛居民竖起了一座雄伟的赫利俄斯雕像，以缅怀这位伟大的神祇，雕像用青铜铸成，高达

① 《汉书卷二十八上·地理志第八上》。

② 参见奥维德：《变形记》第二章，杨周翰译，人民文学出版社 1984 年版，第 18—28 页。



图 10-15　一位艺术家在 1880 年，依据古罗马的记载，描绘了当年罗德岛上的赫利俄斯巨像（图片来源：维基百科）

30 米左右，当时号称世界七大奇迹之一，可惜 66 年之后，就毁于一场严重的地震灾难。古罗马历史学家普利尼，在公元 50 年出版的《自然史》里描述说："巨像历时 12 年方使建成，耗费了 300 名艺术家的才华心血。"① 这座巨像的倒塌，为希腊的赫利俄斯崇拜画上了句号。但希腊政府最近忽然心血来潮，开始怀念起这个伟大的日神，居然在欧洲严重经济危机的背景下，耗资 2 亿欧元，在罗德岛大兴土木，要重建这座消失的雕像，并将其加高到 100 米左右，超越了纽约自由女神（身高 46 米，加基座共 93 米）的高度。

作为当时全球最大商业港口之一，罗德岛的巨大雕塑，在很长一个时期内，都是全球商人议论的焦点。而赫利俄斯神话，势必随之向世界各地的贸易点辐射。对于远东地区而言，希腊神话的输入途径，主要有两种路线，其一是西域的丝绸之路，其二是以山东为终点的东部海上贸易通道。尽管路途艰难，但文化记忆依然被裹挟在商人和水手的行囊里，与香料、织物和珍宝一起传播，犹如催情的春药。但希腊神话最强大的推销员，还是马其顿国王亚历山大大帝（Alexander the Great，356—323 B. C），他的东征铁蹄，遍及整个西亚进而小亚细亚，甚至踏上了印度领地，并以喋血的方式，向东方输出了希腊的核心价值。

为了把黄帝塑造成最伟大的民族神，战国以来的士人，从进口的西域神话中汲取各种华丽符号，结果把目标对准了赫利俄斯。赫利俄斯的中原译音，当年被记作"轩辕"【han-Gwan】，有时又被记作"羲和"【hŋral-gool】。近年来，本土上古语音学研究获得重大进展，语言学家们重拟了西周至魏晋时期的

① 转引自约翰・罗谟等：《世界七大奇迹史》。

中原音体系，它表明，“轩辕”一词的发音，在上古晚期的秦汉魏年间，应该跟“helios”接近。更为重要的是，“H”是日神神名的音素标记，它明确标示出黄帝的日神属性。在汉儒手中，“轩辕”一词并非借音，而是专造，也就是蓄意制造这个神圣大词，以供黄帝专用。它既标注发音，也描述造型。这种音形兼备、注音加象形（会意）的造字模式，一度盛行于新事物层出不穷的汉代，为华夏族的自我陈述，提供了有力的表达工具。



图 10-16　亚历山大大帝表情温存地面对失败者——波斯帝国大流士三世的家眷（布面油画，摄影：Giovanni Antonio Pellegrini，图片来源：华盖创意）：亚历山大大帝以战争的强悍方式，向东方输出了希腊的核心价值

对于轩辕战车的动力，各种历史文献出现了某种分歧。《韩非子》称黄帝驾驭的是由大象牵引的战车，旁边还有众龙拱卫①；《淮南子》则认为日神羲和（轩辕的另一个版本）是驾六条神龙牵引的战车，这一说法还得到楚国诗人屈原的认同（《离骚》）。这显然是战国人尚未接触希腊神话的缘故。而到了东汉，局面就发生了显著的逆转，应劭（约 153—196A. D.）在《汉书·礼乐志》中给“龙马”一词做注解时说：“訾黄，龙翼而马身，黄帝乘之而仙。”明确描述其马为有翼飞马；明代陈仁锡《潜确类书》（卷一一一）引《瑞应图》进一步解释称：“龙马者，神马也，河水之精，高八尺五，长颈，胳上有翼，旁有垂毛，鸣声九音，有明王则见。”进一步指出黄帝战车的动力，来自两侧长有龙翼的飞马。

但这飞马并非华夏民族的特产，而是希腊人的想象性发明。全球第一幅被考古学家确认的飞马图，出现在古希腊的陶罐上，大约是公元前 800 年至公元前 600 年。赫利俄斯战车的马匹，以及叫作柏加索斯（Pegasus）的神马，都属于这类长翅膀的飞马。它们在浩渺的天空上飞来飞去，向世人昭示日神精神

① 《韩非子·十过篇》：“昔者黄帝使鬼于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为《清角》。”

的神奇与伟大。

正是这种叫作“轩辕”的希腊式战车，向华夏日神系太阳英雄，贡献出完美的视觉原型。马车是运动中的王座，它为万王之王而设计，成为至高权力的意象。秦始皇和武帝都热爱马车，并借此展开大规模巡视与封禅。他们是众神在大地上的强悍代表。他们乘坐马车的伟岸造型，为神话想象提供了真切的现实图景。



图 10-17　特洛伊雅典娜神庙里的赫利俄斯浮雕：在古希腊时期（公元前 800 年—公元前 200 年），日神赫利俄斯与驷马战车结合，推动日神崇拜的重要升华；但这幅陶罐画尚未体现出神马展翅高飞的雄姿（图片来源：维基百科）

于是，经过历代士人的集体叙事，一个西戎部落的古老神祇，完成了自身的镜像升级。全新的轩辕氏就此诞生。这是大地征服者的完美影像，他站立金黄色的战车上，放射出太阳般的耀眼光芒，挥舞沉重的斧钺，攻击水神和地神的部落，进而成为中原酋邦的最高领袖、华夏民族的最高代表。所有上古大神如帝俊、炎帝、伏羲、颛顼和少昊，等等，都在“五帝谱系”中降格为他的辅神或后裔，甚至下降为尧、舜和禹之类的世俗贤君，由此构成黄帝家族树的忠实分支。

一个高悬天顶的白昼光源，必须依赖云彩的陪衬，而这是黄帝四周出现各种以云命名的官员的主要原因。《左传》和《史记》都记载称，黄帝以带色的云朵来命名他的属官，诸如青云、白云和黑云之类①，这实在是一种令人费解的行政命名体制，唯有置于日神崇拜体系之中，才能得到合理的解释——太阳和云组成了白昼的天体共同体。太阳赋予云以瑰丽的色彩，而彩云又反过来成为拱卫者和陪衬者，令半遮半掩中的日神形象，变得愈发高大而神秘起来。汉代文人娴熟地掌握了天体

① 《左传·昭公十七年》云：“昔者黄帝氏以云纪，故为纪师而云名。”《史记·黄帝本纪》也称：“黄帝迁徙往来无常处，以师兵为营卫。官名皆以云命，为云师。”《集解》引应劭的解释称：“黄帝受命，有云瑞，故以云纪事也。春官为青云，夏官为缙云，秋官为白云，冬官为黑云，中官为黄云。”这个解释的牵强之处，一望而知。

符号的修辞技法。

三、地神向日神的转型

汉儒集团之所以耗费巨大精力把黄帝整容成日神，其主要原因，是猎人和游牧时代向农耕文明转型的精神需要。农作物渴望温暖的阳光，而猎人又渴望土地的征服。黄帝的地神神格，足以满足后一种渴望，却无法契合前一种梦想。它必须推动由地神向日神转型，形成地/日复合型神祇，才能迎合民族崛起的集体意识，并为造反夺权的汉帝国的合法性，奠定血姻神学的坚硬基石。

另一重要原因在于，经过数万年的激烈争斗，日神系已基本击败水神系和地神系，而在宗教/神学级位上获得最高权力，拥有最广泛的民众崇拜基础。世俗部落联盟的精神领袖黄神要成为最高神灵，就必须服从这一强大的历史逻辑。



图 10-18　汉武帝刘彻的石刻造像：汉儒集团必须推动由地神向日神转型，形成地/日复合型神祇，才能迎合民族崛起的集体意识，并为刘汉王朝的合法性奠定神学基础

然而，在黄神向黄帝转型之前，华夏第二代神话，已经拥有帝舜、帝俊、羲和等神格相似的日神，其中帝舜是最重要的日神系代表，在历史典籍中反复出现，犹如反复照临人间的太阳。《山海经》则把日神帝俊推为首席大神，所提及的次数多达 18 次，其事迹遍及《海内经》《大荒西经》《大荒南经》《大荒北经》和《大荒东经》。相比之下，黄帝被提及只有 8 次，其规模跟帝俊相比，显然大逊风骚。而《山海经》中那些指称“帝”的段落，在顾颉刚和郭沫若等人看来，所指的也是帝俊，若真是如此，那么帝俊事迹占据的篇幅，将超出黄帝数倍以上。这是帝俊受到极力推崇的确切证明。

但这位以印度日神苏里耶为原型的异乡神，其事迹零碎、陌生、语焉不详、缺乏神学魅力，不能有效转换成历史叙事，难以建构关于先君政治的乌托邦蓝图，更无法填入儒家的政治伦理信条，所以必须有人来取代祂的存在，而帝舜又专心扮演上古贤君的角色，一时也难以恢复其日神的本相。只有黄帝最

接近儒家的需求，因为祂不仅具有地神的神格，而且还有打理世俗政治的实绩（如两场严酷战争的胜利者），只要注入日神元素并稍加改造，就能成为完美的民族英雄，进而构成汉民族国家的血姻叙事的明亮起点。

鉴于司马迁掌握了官方史学叙事的权力，汉儒集团的历史改写计划，实施得异常顺利，出乎所有人的意料。经过两汉乃至魏晋的集体改造，黄神开始取代帝俊，成为华夏族的始祖和最高代表。这场精心策划的戏剧，还将在历史中长期表演下去，为统治者和民众的提供价值指南。

完成华丽转型之后的黄帝，具有更复杂的二元化属性。祂既是日神，又是雷神（日神和雷神的合体，也是全球日神的共同特点）；既主司繁殖和丰收，也主司疫病和死亡；既代表天空，又代表大地；既是天神，又是人文英雄；既是神话，又是历史；既高高在上，又随俗入乡；既仁慈宽厚，又威严凶悍；既驾车征战，又推动农事……汉儒的叙事，充满了中庸化的辩证法。但这似乎正是黄帝的本性。在某种意义上，所有的神祇都具有双重性，而黄帝恰好成为这种二元品格的最高代表。

四、黄帝与花卉的秘密联盟

战国以后的黄帝，替代原先统治中原的大神帝俊，俨然成为全新的最高神①，并开始插手性爱、生殖和繁衍之类的事务。在南方荆楚一带，祂还进一步还接管了灶火、巫术、医疗、长生和亡灵们的地下生活②，俨然是一个全知全能的天神。在道家伪托的对话式文献中，黄帝通常扮演一个意态谦卑和虚心求教的君主，发出一些天真的疑问，而由一些身份不明的隐士作答，说出各种遍涉政治、权术、战争、医学和养生等母题的真知灼见。在《素女经》里，祂甚至与一个化名素女的神秘女神，展开了关于床帏之术的热烈讨论。那些精彩的私密对白，被后人记录下来，加以公开传播，成了黄帝最重要的文化遗产之一。正是这些训诫令中国人在房中术方面占据世界领先地位。正是基于黄帝的教诲，中国人实现下列三个重大目标：欢娱、长生和繁衍后代。这种由黄帝

---

① 汉代作为“黄帝叙事”的第一个高潮，可透过该名词（正文加注释）在史籍中的出现频率看出：《史记》达 133 次，《汉书》93 次，《后汉书》89 次。黄帝的最高神地位，直到王莽时代才被后起的“泰一”所取代。在唐宋两朝，再次出“黄帝叙事”高潮：《旧唐书》28 次，《新唐书》则飙升到 40 次，《宋史》更是升至 62 次。

② 饶宗颐：“道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识”，载《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社 1993 年版。

开创的性国学，超越了低级趣味的狂欢层级，转而成为国家政治的核心策略。毫无疑问，人口是帝国最重要的资源，它将维系帝国的强大性。而黄帝似乎是这种信念的开拓者。没有黄帝，就没有全世界最大的人口基数以及最丰厚的人口红利。

黄帝在制定历法的同时，必然要展开问卜占易之事，也就是所谓的“迎日推筴……顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难”①。这是日神义不容辞的责任。毫无疑问，如果没有日神本人的殷勤指导，对太阳和其他天体的描述，就无法得以完美的实现。

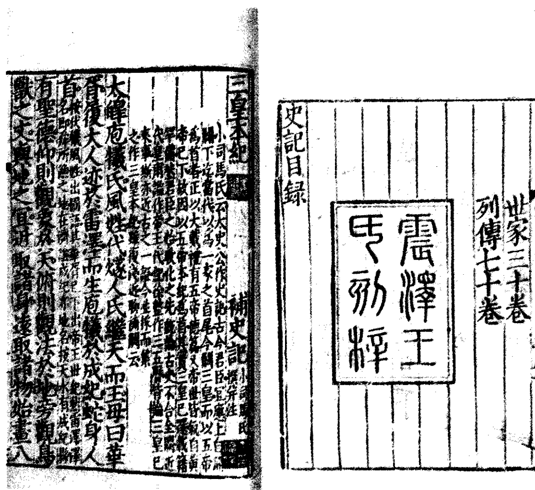


图 10-19 《史记》(明嘉靖年间震泽王延喆刊本)：司马迁掌握了官方史学叙事的权力，汉儒集团的历史改写计划，实施得异常顺利

那种以测量日影为主体的简易器物，叫作圭表。作为一种曲尺形条板，在汉代从西亚引进日晷之前，它是主要的时间计量和历法测算工具。它所形成的日影刻线，就是爻象和卦象的真正源头②。但在宗教生活中用于占卦，恐怕还要等到西周时代。历史上的大多数易学家都认为，商应该已经有了易经的雏形，它的名字就叫《连山》(疑为“连土”的误记)③，是对“圭”(两土相连)的一种直接描述，而正式用于官方占卜，应从文王姬昌开始。司马迁宣称，黄帝迎日推筴以作幽明之占，此言似乎与事实相距遥远。

耐人寻味的是，汉代儒生集团的改写事业并不孤独，他们获得来自道家的强大声援。道家不仅没有与儒家作对，反而积极参与这场叙事密谋。在为黄帝

---

① 司马迁：《史记·皇帝本纪》。

② 古代测日影的仪器。圭为石座上平放的尺，表为南北两端立的标杆，通常认为，该仪器的用途，是根据日影的长短，测定节气和一年时间的长短，但就其字形“圭”+“卜”分析，它可能就是易卦的起源，因为“卦”字就是用圭占卜的意思。

③ 《周礼·春官》：“太卜掌三易之法：一曰连山、二曰归藏、三曰周易，其经卦皆八，其别皆有六十有四。”

整容方面，道士跟儒生达成了惊人的默契，以齐国临淄的稷下学宫为中心，形成了所谓“黄老之学”，并为日后法家和专制主义的建构奠定坚实的思想基石。正是由于道家的全面介入，经过精心整容后的日神黄帝，在钳制民众思想以及发展性爱（生殖）方面，获得更为强大的权柄。

这种微妙的转变，不仅体现在《素女经》《黄帝内外经》《黄帝十三经》以及所有以黄帝命名的道家（黄老派）典籍里，而且还表达在黄帝跟花的隐秘关系之中。日神是男性生殖器的象征（神话学），而花是植物的生殖器（生物学），更是人类女性生殖器的象征（符号学）。全世界的日神，都拥有自己的对偶，有的是月神，而更多则是花朵。兰花在法语里代表妓女，而雌花上接受雄性花粉的柱头（stigma），在拉丁语里是伤口、耻辱、污名和烙印的意思，在基督教神学里意指圣痕和圣伤。在玛雅语中，发音为“kin”的字符，既代表太阳，亦可用以表达白昼、时间和四瓣花朵的语义。在中国，牡丹也是女性生殖器的象征，在明代戏剧《牡丹亭》的台词里，到处充满着这类赤裸裸的暗示①。

埃及神话中代表正午的日神拉（Ra），就是从一朵莲花（女阴）里诞生的，这显示了日神和睡莲之间的暧昧关系。埃及人也许最早发现了莲花的生殖秘密。这种花卉不仅拥有美丽的女阴状花苞，而且善于结籽，在淤泥中形成盘错的网状根系，展示出奇异的生殖能力。



图 10-20　海洋女神克吕提厄（Clytie）的大理石雕像，祂的身躯跟向日葵花瓣紧密连接在一起（摄影：图片来源：维基百科）

希腊日神赫利俄斯拥有无数情人，但其中最著名的，是海洋女神克吕提厄（Clytie）。赫利俄斯爱上波斯公主琉科托厄之后，妒火中烧的克吕提厄，向波斯国王告发了两人的偷情关系，国王一怒之下，活埋了那个不贞的女儿。赫利俄斯获悉之后，悲愤交加，彻底断绝了与

① 参见朱大可：《流氓的精神分析》，载《花城》1996 年第 6 期。

旧情人克吕提厄的来往。痴情的克吕提厄一连数天不吃不喝，望着驾驶太阳车东升西落的赫利俄斯，日益憔悴起来，最后化成一株向日葵。这个悲剧故事，再次表达了日神和花之间的对偶特征。向日葵不仅拥有面积庞大和结籽众多的子宫——蜂房状的花盘，而且显示出对太阳极度忠诚的品格，而这正是希腊父权社会所崇尚的性美德。

创世神话的一个印度版本提到，在创世之初，只有一望无际的大海，毗湿奴神躺在大蛇那伽的身上，从他的肚脐中长出一株莲花，莲花绽放时，射出数千倍于太阳的光芒，由此诞生了大神梵天，再由梵天创出整个世界（《摩诃婆罗多》）。印度教影响下的佛教经典《大正藏》也有类似的记载："……脐中出千叶金色妙宝莲花，其光大明如万日俱照，华中有人结跏趺坐，此人复有无量光明，名曰梵天王。梵天王心生八子，八子生天地人民。""莲花"在梵文中等同于"阴道"——两者同样呈粉红色，柔软而湿润，拥有一个满含诱惑的开口。吠陀教、印度教和佛教经文都已表明，莲花就是神圣女阴的隐喻。



图 10-21　印度绘画：大神毗湿奴手持莲花坐在那伽蛇身上，祂的肚脐里长出另一朵莲花，从中诞生了四首四臂的梵天（多伦多大学收藏，图片来源：维基百科）

印度日神苏利耶也是花卉的爱好者。祂的形象是头顶宝塔，手持两朵美丽的莲花。印度人对莲花的热爱，不仅体现于早期的吠陀神话，而且支配了整个佛教叙事。那些著名的众佛，个个都端坐在莲花母体之上，向世人暗示祂们的美妙来处。而一旦失去莲花，神佛就会失去生命依托，变得孤苦伶仃。

依照这种全球性的日神逻辑，在被赋予日神的神格之后，轩辕黄帝注定要成为一名花卉（"華"）的热爱者。晋人崔豹在《古今注》中记载说：黄帝"与蚩尤战于涿鹿之野，常有五色云气、金枝玉叶，止于帝上，有花葩之象，故因而作华盖也"。对这类叫作"花葩"的植物，东汉文人兼发明家张衡曾在

《西京赋》里，以“披红葩之狎猎”[1] 加以形容。此处的“西京”就是长安，而长安最著名的红花，无疑就是莲花。在河姆渡和仰韶等地，均有莲花出土的记录，显示东亚地区是莲花的原产地之一。在《诗经》《尔雅》和《楚辞》等文献里，它代表纯洁和高贵的属性，早已成为诗人反复吟诵的对象。佛教向东亚的传播，再度提升了莲花崇拜的温度。

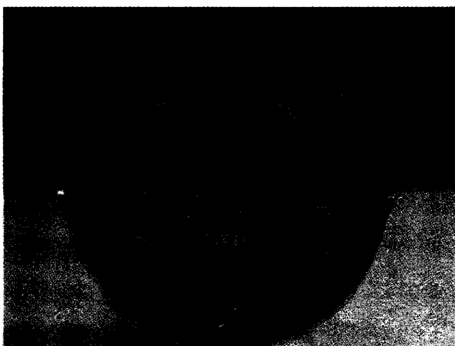


图 10-22　莲花纹瓦当（唐代，618—907 A. D.，陕西省博物馆藏）

与莲花崇拜形成呼应的，是更具本土意义的牡丹崇拜。这种东亚特有的大型木本花卉，部分长相类似莲花，更包含葵花、玫瑰、半球、绣球和皇冠等诸多花型，不仅花苞硕大，而且形态和色泽都富于变化，俨然是所有花卉的总体性代表。更重要的是，一些品种的牡丹具备复杂的重瓣和千瓣，簇拥和堆叠在一起，在微风中娇弱地颤抖，成为子孙数量的含蓄隐喻，转而成为生殖力的美艳象征。在华夏地区，没有任何花卉能像牡丹那样，完满地表达性渴望、生殖多子和家国兴旺的三重语义。而这正是黄帝的使命。牡丹的娇躯，与黄帝的雄心壮志合为一体。

越过庞大的东亚植物谱系，莲花和牡丹彼此交缠起来，形成水陆二元结构——一种难以拆卸的对偶性符号。黄帝不但按这两种花朵的造型来编织战车的伞盖，而且还要广泛热爱世上的奇花异草。据《海内经》记载，有一种黄帝亲手种植的生命树（一说是“建木”），叶色青青，紫色的叶茎犹如芒刺，开出的花是黑色的，而结出的果实却像黄麻，高达七八百尺，却没有旁枝逸出，只有一根弯曲盘桓的光裸主干，树顶上有九根蜿蜒曲折的丫枝，树底下有九条盘旋交错的根节，样子看起来有点离奇，仿佛是来自天界的不速之客。据说太昊伏羲曾经把此树当作天梯，还尝试着爬了一下，但没有成功。黄帝最初打过这种树的主意，也许指望它能创造人口剧增的奇迹，后来发现它的长相过于怪诞，这才将它遗弃于荒野，任其自生自灭了。

---

① 《西京赋》：蒂倒茄于藻井，披红葩之狎猎。张衡所写“红葩”，描述地面建筑的藻井中心上或绘或雕的大朵莲花，或因莲花长于水中，取可灭火之意。《文选》李善注曰：茄，藕茎也。以其茎倒殖于藻井，其华下向反披。狎猎，重接貌。藻井，当栋中交木方为之，如井干也。

五、黄帝的人口生产规划

日神黄帝的营造，犹如意大利的发明狂人达·芬奇，向着各个不同的方向全面拓展。黄帝不仅发明了战车（包括指南车），用药材熬制长生之药（西山经），而且还反复染指女人的闺房。据称，在跟西王母会面之后，黄帝就亲手铸造了12枚铜镜，并时常在湖边打磨妆镜，此后数千年里，那块磨镜石都光滑可鉴，不长野草，恒久地映射着磨镜人的造物美德①。

在道士们撰写的炼丹术文献里，黄帝还于主持炼丹实验的过程中，顺便制出口红、胭脂、香粉和熏香等各种闺密化妆品，有关记载，散见于西汉以来的各种道家典籍之中。皇帝的妻妾们（如嫫母）也积极参与此类发明活动。这不仅是对女性事务的热烈关怀，更是种族性政治的高尚境界。黄帝透彻地看到，这种以生殖和永生（长寿）为目标的身体运动，是达成种族繁荣昌盛的基石。没有人口基数的大规模膨胀，以及人在空间（领土）和时间（历史）上的拓展和延续，就没有华夏族的宏大未来。

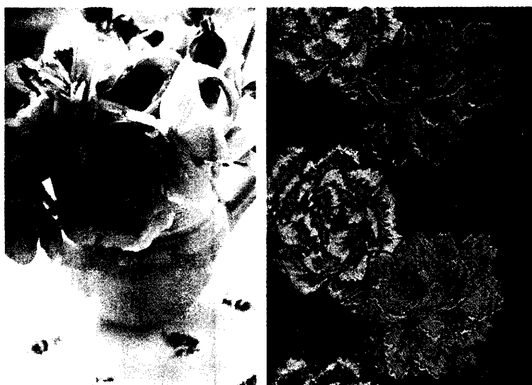


图10-23　在华夏地区，似乎没有任何一种花卉，能够像牡丹那样，完满地表达性渴望、生殖多子和家国兴旺的三重语义（图片来源：华盖创意）

黄帝在打造花园与闺房的同时，还要重构“日”、“鸟”、“华”的汉语隐喻体系。在汉语词汇表里，“日”不仅指太阳，而且也代表性交；神话中经常出现在太阳图式里的鸟（三足乌），在汉语里是男性生殖器的代码；而“華”则等同“花”，被用来象征一个像女性生殖器那样的民族，“华

① 陈元龙《格致镜原卷五六》引《黄帝内传》：（帝）既与西王母会于王屋，乃铸大镜十二面，随月之用。又见唐王度《古镜记》：昔者吾闻黄帝铸十五镜，其第一横径一尺五寸，法满月之数也。以其相差，各校一寸，此第八镜也（出《太平广记》）。这两则记载可互相参照。《古今图书集成·山川典·卷二九三》引《述异记》：俗传轩辕铸镜于湖边，今有轩辕磨镜石，石上常洁，不生蔓草。

夏”一词，最早出现于《尚书·武成》里：“华夏蛮貊，罔不率俾。”① 基于日神黄帝的努力，华夏族获取了不可思议的生殖力。

华夏，这个全球唯一以花命名的种族，与黄帝构成奇妙的象征性对偶。它是生产人口的宏大机器，犹如非洲蚁穴中的蚁后。伟大的日神，须以同样强大的性能力来与之呼应。祂的职能就是提供大数量的优质精虫。日神巡视在其幅员辽阔的私家花园，夜以继日地辛勤工作，把臣民（牡丹）当作征服、驾驭、统治、狎乐和获取快感高潮的对象。祂是至高无上的圣父、人祖和创始者，推动着华夏民族人口的剧烈扩张。

日神与花的这种对偶关系，在汉以后的士大夫笔下，逐渐衍生出文人和花卉的镜像模式。这模式最先出现在屈原的《离骚》里。野心勃勃而又怀才不遇的诗人，自称是上古大神高阳氏（颛顼）的后代，而高阳氏被望文生义地视为日神系的重要成员，屈原就此拥有了“日神”的伟大基因。与此同时，他又采集以兰与菊为核心的鲜花和香草，将其编织成花环，装点着自己的身体、内室以及庭院，由此建构着人与花的诗意对位②。这是对日神行为的一种刻意的模仿，旨在证明诗人所拥有的神性政治血统。



图 10-24 传统年画中的多子多福景象：黄帝是至高无上的圣父、人祖和创始者，推动着华夏民族人口的剧烈扩张

① 《尚书》中混有大量两汉和东晋人的伪作，但其中《武成》篇，多被认为是来自西周的真货，本文姑且采用这种学界的通识。

② 参见《楚辞·九歌》。

汉代之后，一种以“梅兰竹菊”为元素的“四君子”谱系，逐渐开始在中国流行，而在明代文人黄凤池辑录的《梅竹兰菊四谱》中，获得了圆满的构型。在这形象高尚的士大夫图式中，梅花、兰花和菊花是女阴的象征，而竹子（竹节）是男根的象征，由此形成三阴一阳的奇妙格局，而这正是士大夫家庭一夫加一妻两妾的标准范式。明人打造的江南园林里，所有这些人格化植物，都得到了妥善的安置，在月光缓慢升起的庭院，在睡莲初开、疏影横斜的池塘，在琴箫声萦绕不去的时刻，它们是性学、伦理学和神话学，更是无与伦比的美学。

第三节　新帝谱和第二代神话的终结

一、王莽的政治符号运动

汉元帝的皇后王政君的侄子王莽，汉代太子党中最富传奇色彩的人物，在大司马的高位上弄权，企图成为汉朝新一代的政治领袖。为了解决其篡夺刘氏王朝的合法性问题，他把武帝以来采用的各种神学符号游戏，把玩到了炉火纯青的地步。其中三种手法尤其值得留意：

第一，在民间制造大批祥瑞符号和神秘的预言性图谶，借此抵消灾异说对王室的打击，重新召回民众对帝国的信心，同时组织儒生编撰图谶书籍，并要求读书人将其作为必读之书，由此为王莽担任“摄皇帝”（摄政王）提供神圣依据。

第二，启用刘向之子刘歆担任国家图书馆长，组织大批儒生展开新一轮的造经运动，而这场运动的最大成果，就是弄出几部惊天动地的前朝巨著——《左传》《国语》和《古文尚书》等。它们是点缀在王莽头上的文化光环，其中纳入了大量用以证明王莽和刘歆政治出身的伪证，它们旨在向世人表明，刘氏源于尧帝，而王氏则源于舜帝[1]。而既然尧帝把王权禅让给了舜帝，那么王莽接管刘氏王朝，就是对上古贤君的一种卓越效仿，它不仅不是人们所暗讽的篡位之举，而且还是一种伟大的政治德行。

---

① 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996年版，第86页。

第三，梳理“五行政治”，把刘氏王朝改为火德（“汉应火德”），而王莽自己则接管了武帝确认的“土德”。跟“土”对应的王莽，在五帝谱系中必然要扮演“黄帝”的角色，所以他自称是黄帝的后代，虞舜的苗裔，并据此大肆追捧黄帝，蓄意提升其地位，顺手也把尧舜禅让的伟大品格、伏羲的神奇性以及诸神（包括孔子）的感生神话，进行了系统化的整编。一个由武帝初立，而由王莽和刘歆完善的“三皇五帝”世系德表谱系，完成了它的逻辑架设。王莽篡位，就此有了坚硬的神学基础。

这种帝王世系表的成熟，是民族国家意识觉醒的重大标记。在所有的逻辑母题中，祖先逻辑是最高的逻辑，“我是谁谁谁的儿子”，这是一句奇特的咒语，它为民族国家的自我认知，奠定了至关重要的基石。血姻政治的意识形态表述，就此达到前无古人的高度。王莽新政失败后，这种叙事逻辑并未消失，反而进一步渗入文官、士人和民众的血脉，形成祖先崇拜的价值轴心。

但王莽和刘歆的所谓“三皇五帝”世系表，终究只是一部伪史，它大量采用第二代神话素材，却将其偷换为“史实”，神话就此变成历史，而众神则变成了伟大的祖先。为了证明王刘血统的伟大、光荣和正确，所有这些空间平行（共时性）的神祇，都按时间串联（历时性）的方式被重组起来①，就此虚构出一个祖先世系表，借此支撑帝国的权力世袭制度。一个庞大的祖先崇拜体系就此呼之欲出。这是平行空间向序列时间转换的起点，此后的 2000 年，中国人将长期生活在这个体系的阴影之中。战国以来的第二代神话重构工程，终于走向一个自杀性的结局。

以造神肇始，而以毁神告终，这就是王莽新政的重大成果。它所营造的帝王世系，成为后世历史学家“讲史”的基本逻辑依据，而现代历史学家和考古学家，更把这一杜撰的体系，奉为指导研究的圭臬。另一方面，它打断了第二代神话的营造进程，战国以来的神话拯救



图 10-25　大连九莲寺内的香柱（摄于 2009 年）：以造神肇始，而以毁神告终，这是王莽新政的重大成果

① 顾颉刚《汉代学术史略》，东方出版社 1996 上版，第 86 页。

运动就此终止，而鉴于道教的诞生和佛教的进入，一场新的造神运动已经呼之欲出，这就是第三代神话，袁珂将其蔑称为“仙话”体系，借此区别于此前的上古神话①。它是一个自相矛盾的神系，古怪地存在于拒绝神灵的东方宗教（佛教和道教）之中，俨然是它的视觉核心，而跟《金刚经》“凡所有相，皆是虚妄”的训诫，形成了讽刺性的对比②。

二、两汉的巫蛊浪潮

两汉时期的东亚，沉浸于广义萨满文化的浪潮之中。东汉王莽篡位之后，更是大力制造各种民间神秘预言（谶纬），利用巫祝的手法来传扬“新政”，赞美它符合上天的旨意。文官和博士都在扮演麻葛的角色，在皇帝和神祇之间充当联络人和阐释者。从《河图》和《洛书》之类的“谶纬”中，辨认和发现神的旨意。那些语义神秘的符号，在朝廷和民间大肆流传，犹如一场大规模的文化巫术，操纵着无知的民众，令他们成为新政的热烈拥趸。

而在另一方面，造仙运动的亲密兄弟—— 一种真正的巫蛊运动，也变得炙手可热起来。各级政府均设立巫官以处理重要事务，巫祝和巫祠遍地生长，官方祭祀活动均由各级巫师把持。上层社会的嗜好，为民间社会提供了榜样，坊间的巫蛊运动如火如荼，其规模直追先秦的荆楚和三苗，它不仅是政治、军事和生产的指南，而且还被运用于包括婚丧、生育、避孕、疗病、长生、饮食、旅行、查奸、问案等所有日常生活领域。

在热爱巫术的武帝引领下，后宫佳人为了争宠，也热衷于召唤女巫入宫，在屋内偷埋桐木制成的假人，利用先秦传下的模仿巫术，向武帝和情敌分别施蛊，指望靠这种古怪的方式改变个人的床帏命运。汉室后宫里，到处萦绕着浓

---

① 袁珂：《中国古代神话》，华夏出版社2006年版。

② 《金刚经》中有大量关于“佛”与“相”的辩证论述：“如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。”又说：“是实相者，则是非相，是故如来说名实相。”又说：“我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。”又说：“菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故，佛说菩萨心不应住色布施。须菩提，菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说一切诸相，即是非相，又说一切众生，即非众生。”又说：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”又说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来！”又说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”所有这些陈述，都旨在消解信众对于相、色、音、法等的执迷。

烈的阴谋气息①，仿佛是一些上演于密室的春宫闹剧。而这种神秘主义风潮，为日后的“巫蛊之祸”埋下了祸根。



图 10-26 张萱《虢国夫人游春图》（北宋临摹本，辽宁省博物馆藏）：汉室后宫里，到处萦绕着浓烈的阴谋气息

武帝晚年体弱多病，似乎患有独裁者惯有的受迫害妄想症，因有人私下举报，怀疑是身边人下巫蛊所致，于是大兴冤狱，不仅杀了被诬告的丞相公孙贺父子，而且牵累阳石公主、诸邑公主及大将卫青的长子卫伉全部被戮。武帝又委任宠臣江充清查后宫，搜寻木人，并严刑逼供，目标直指无辜的太子刘据。刘据无奈之下开始反击，以谋反的罪名杀死江充，并在母亲卫皇后支持下，追剿江充余党。年迈昏聩的武帝不明真相，派丞相发兵镇压，双方在长安城内展开激战，皇后含愤自杀，刘据出逃后也自缢而死，数百人为此冤案丧生②。

这场暴力内讧制造了深刻的创伤，令整个王室都饱受惊吓。但巫蛊并未被引为一种教训，反而继续在朝廷内外流行，像细雨一样融入了皇帝、官员和人民的心头。它不是一种可以切割的孤立事变，而是整个神秘主义机体中的脏器。一旦跟祭祀、招魂（萨满）、封禅和图谶等事务混合起来，便能形成不可阻挡的神学能源，为王莽新政和新帝谱大规模输血。就其本质而言，巫蛊是帝国祖先崇拜的配套工程。

三、官方造仙和汉朝的精神分裂

武帝的另一个独特政绩，就是展开长达 50 年的封禅和求仙运动。武帝在位期间，祭拜（封禅）“五岳四渎”，向神灵求取永生的权力；打造高达三十丈的铜柱，上置铜盘以承接天露，据说以此天露跟玉屑混合服食后，即能成仙；

① 司马光《资治通鉴》卷二十二：“女巫往来宫中，教美人度厄，每屋辄埋木人祭祀之。因妒忌恚詈，更相告讦，以为祝诅上，无道。上怒，所杀后宫延及大臣，死者数百人。”

② 徐卫民、刘江伟：《西汉巫蛊之祸发生的原因及其影响》，载《长安大学学报》社会科学版 2011 年第 2 期。

又派遣方士入海寻找蓬莱仙山及其仙人，支持方士以炼金术制造黄金①，等等，留下了大量被后世嘲笑的劣迹。

为了实现永生的梦想，武帝还任用包括李少君、少翁和栾大等无数方士，甚至把自己的女儿作为礼物送给栾大，指望他们助其实现永生的念想。最终却因这帮方士的无能或蓄意欺骗，而将他们逐个杀掉②。直到 69 岁驾崩为止，武帝都未能见到任何神仙，而求取长生之药的宏愿，也只能破灭在豪华陵墓的深处。所有这一切，仿佛是秦始皇事迹的历史重演。尽管如此，第二代神话却获得继续发育的契机，但它不是一个自然发展的精神体系，而是皇帝权力理性和生命梦想的工具，犹如一堆欲望的泡沫，开始散发出庸常和低俗的气味。

汉代的精神亢奋，成为各种新事物生长的暖房。名目繁杂的巫术和仙术，这时便跟道家哲学紧密结合，为张角等人提供了重要的法术资源，催动中国本土宗教——道教——的诞生③。而道教的运作一旦启动，就像一架庞大的造仙机器，开始了势不可挡的大生产运动。大量道教神仙犹如雨后春笋，在宫室、道观和民宅里茁壮成长。而由于注入了古怪的数字语法，所以道教的神仙，多以组团形态出现，如“三清”、“三官大帝”、“四大天师”、“四大天王”、“四大元帅”、“四值功曹”、“五大真人”、“五炁真君”、“五方谒谛”、“五斗星君”、“六丁六甲”、“南斗六星君”、“北斗七星君”、“八仙”、“二十八星宿”、“三十六天将”，等等④。这些数字不仅方便记忆，而且是道教神仙集体诞生、迅速增殖的主要原因。



图 10-27　汉画像石《鼎人》(1956 年四川彭州出土，四川省博物院藏)：武帝的另一个独特政绩，就是展开长达 50 年的封禅和求仙运动

道教神仙人口的大规模增长，制造了严重的认知困境，就连道士自身都无

① 王铁：《汉代学术史》，华东师范大学出版社 1995 年版，第 125 页。
② 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社 1996 年版，第 20 页。
③ 高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店 1999 年版，第 139—140 页。
④ 卿希泰主编：《中国道教史》修订本，四川人民出版社 1996 年版。

法为这些神仙建立完整有序的谱系，一些道观里的道长，甚至弄不清“三清”和玉皇大帝的层级关系。另一方面，佛教也在西汉末年由印度传入中国，带来了“成编制”的大佛、菩萨、金刚等多层级神祇。所有这些新生或外来的宗教，都携有大量神话故事，并足以取代破碎的第二代神话，满足中国人的拜神渴望。

两汉及魏晋的造仙运动，在皇帝、儒生和道士的共同努力下，变得日益高涨，其规模远远超过第二代神话。新神仙进占人类生活涉及的所有场所，甚至还统治了臭气熏天的厕所（这些厕神竟然还是女性，被称之为紫姑和三霄娘娘）。到了明清两代，第三代神话已经发育为一个庞大驳杂的系统，其中包含佛教神系、道教神系、其他宗教神系（如祆教、摩尼教、苯教和伊斯兰教等），以及民间神系等四大类别，神仙的数量多达数千位，其增长的规模，跟人口增长形成正比。这就是第三代神话的基本格局。它在中国人的世俗生活里出没，为他们点燃各种模糊而脆弱的希望。

汉代统治者驾驭的中国马车，脱离世界文明和“亚洲精神共同体”的轨道，开始了独立自主的文化行旅，而它所运用的双重逻辑，却引发精神分裂的普遍征兆。

它以发掘、编订和重新阐释的方式，复兴先秦原儒和道家的思想体系，全力构筑本土儒家意识形态，导致汉民族精神和文化精神的隆重诞生，但汉儒的忠实伴侣——道家，其思想核心无法摆脱印伊文化的深刻影响。一方面致力于“去印伊化”，一方面又继续遵循印伊宗教哲学的基本原理，这种双轨制只能导致一个结果，那就是中国将长期延续跟印度的文化联盟，并在此后的北魏和唐代达到新的高潮。

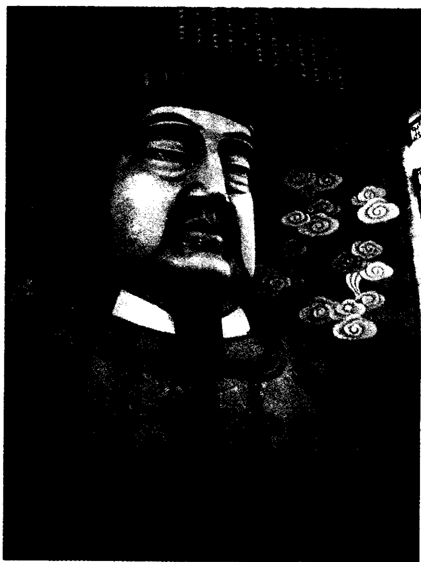


图 10-28　无锡鼋头渚景区内的玉皇大帝塑像：大量道教神仙犹如雨后春笋，在宫室、道观和民宅里茁壮成长

它架设起了以**血姻政治**为轴心的专制主义骨架，其外部却裹以儒术的温暖棉袍，由此形成“铁血”和“人性”的二重风格，这种“外

儒内法”的政治管理体制，制造出一个巨大的“儒家社会”的假面，令大多数天真的西方汉学家和本土学者中招。

它架设起了以皇权为轴心的民族国家意识形态，而这是儒家伦理、阴阳学和民间巫术的混合物，呈现出理性与非理性的对比色调。这种官方实用“宗教”完全拒绝终极关怀，而只服从皇帝至上和血缘至上的游戏规则。就其本性而言，祖先崇拜是专制主义最强硬的文化信念。

在世俗领域，它提倡双重的生活方式：一方面是儒学指导下的入世生活，另一方面是庄学指导下的遁世生活。这两种方式在不同语境中可以流畅地互换，以便在国家主义和个人主义、中间价值和终极价值之间，找到动态平衡的节点。中国传统知识分子始终在两者间剧烈摆动，以“**儒道互补**”的方式形成“秋千效应”，而正是这种剧烈的价值摇摆，把生活信念变成了一场道德虚无的游戏。

它架设了居民社会和流氓社会的双重体制，而令居民和流氓同时成为帝国的子民，引发了国家主义和流氓主义的并置、和解与冲突，流氓精神至此成为中国文化的支配性力量，它甚至渗透到宫廷和寺院，成为中国人处理日常事务的基本策略。流氓主义和专制主义联手阻止终极关怀的发生，摧毁了神话底部的神学基座。

它架设起星象政治学、历数政治学、巫术政治学和神话政治学的多重通道，导致“权力算术”和“神话文学”之间的尖锐对抗。正是在“五行相胜”之类政治叙事中，某种历史秩序被古怪地建构起来。但它是一种漏洞百出的**官方谎语叙事**，可以被帝国所任意打造和修改。而在神学和神话消失之后，历史哲学变得日益无趣起来。

但无论如何，作为民族/国家主体觉醒的初级阶段，汉朝都是一个富有生气的时代。在中国历史上，它是第一个以农耕文明击退游牧文明的帝国，它启动汉的民族自觉，为华夏主体性的生长，开启了意味深长的道路。武帝所点燃的血缘崇拜的信念火焰，炽热而明亮，狂乱地燃烧在专制史的端点，映照着茁壮成长的汉人的迷惘面容。正是这纷繁的裂变，构成机体内的“阴阳平衡”，令帝国在不倦的改朝换代中获得永生，由此谱写人类文明史的最大奇迹。而就在精神分裂的缝隙之中，神话以“历史”的名义苟存下来，蜷缩于帝国和汉儒的语义牢房，等待着文本解放的伟大契机。此后的两千年里，中国人都在呼吸刘氏王朝的浓烈气息。

【本章主要参考文献】

- 奥维德:《变形记》,杨周翰译,人民文学出版社 1984 年版
- 高国藩:《中国巫术史》,上海三联书店 1999 年版
- 顾颉刚:《古史辨》,上海古籍出版社 1982 年版
- 顾颉刚:《汉代学术史略》,东方出版社 1996 年版
- 顾颉刚:《中国上古史研究讲义》,中华书局 1988 年版
- 凯伦·阿姆斯特朗:《神话简史》,胡亚豳译,重庆出版社 2005 年版
- 康有为:《新学伪经考》,商务印书馆 1936 年版
- 李玉洁:《齐国史》,新华出版社 2007 年版
- 廖平:《古学考》,张西堂点校,景山书社 1935 年版
- 罗谟等:《世界七大奇迹史》,徐剑梅译,生活·读书·新知三联书店 2008 年版
- 钱穆:《两汉经学今古文平议》,商务印书馆 2001 年版
- 卿希泰主编:《中国道教史》修订本,四川人民出版社 1996 年版
- 裘锡圭:《中国出土古文献十讲》,复旦大学出版社 2004 年版
- 饶宗颐:《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社 1993 年版
- 饶宗颐:《中国史学上之正统论》,上海远东出版社 1996 年版
- 司马光等撰:《资治通鉴》点校本,中华书局 1974 年版
- 司马迁编撰:《史记》点校本,中华书局 1982 年版
- 《尚书今古文注疏》,孙星衍注,中华书局 1986 年版
- 王阁森、唐致卿主编:《齐国史》,山东人民出版社 1992 年版
- 王铁:《汉代学术史》,华东师范大学出版社 1995 年版
- 王治来:《中亚通史》古代卷(上),新疆人民出版社 2004 年版
- 雅诺什·哈尔玛塔主编:《中亚文明史》第二卷,徐文堪、芮成明译,中国对外翻译出版公司,联合国教科文组织 2001 年版
- 《山海经校注》,袁珂注,上海古籍出版社 1980 年版
- 袁珂:《中国古代神话》,华夏出版社 2006 年版
- 《楚辞集注》,朱熹注,上海古籍出版社 1979 年版

附录一

简明中国上古神谱

一、八柱神（主神）

1. 盘古【开辟神】

在一个像巨卵的混沌宇宙里，盘古热烈地问世了。祂睁开眼睛就是白昼，闭上眼睛就是黑夜；呼出的气息化成风云，发出的声音变作雷霆，左眼是太阳，右眼成为月亮，身躯化作大地，四肢变成支撑大地的四根极柱，祂的血液流成江河，肌肉化作田土，须发成了星辰，皮肤和汗毛变成草木，牙齿和骨骼骨化为金石，精液则变作珠玉，流出的汗水形成天雨，就连身上的虫子，都随风而化，变作广大的黎民百姓。那时的神祇，并不懂得什么叫作“计划生育”。由于他的努力工作，中国人终于成了世界上人数最多的民族。

盘古最初的活动范围，限于南亚印度一带，汉代以后，祂动身来到中国，变化出许多法身，进驻中原和南方的各个民族，成为老百姓新的膜拜对象，在华夏上古神系中，祂具有特殊的重要性，因为他不仅造人，而且造出了整个宇宙，是一个近似于耶和华的大神，所以被中国人尊为开天辟地的首席神祇。但祂似乎没有特别有趣的故事供大家玩味。在创造了宇宙和生命之后，祂就低调地退出了世人的视野。

2. 女娲【水神、大母神、蛇神】

东亚民族神话中的首席大母神，祂前身一部分来自埃及，被称之为努特，是一位身材巨大的天空女神，太阳神拉每晚日落后进入她的口中，次日早晨又从祂的阴门中重生，祂同时也如此吞咽并再生星辰家族。女娲还是死亡女神，被埃及人描绘在石棺的内壁上——裸体的努特向下躬身形成拱形，覆盖着茫茫大地，身上则镶嵌着日月星辰（“五色石”），这后来在东亚演绎成了祂的“补天”传说。女娲前身的另一部分，则跟大羿一样，来自另一位埃及女神，那就是奈特（又叫“涅伊特”）是水与海洋之神，被称为“众父之父和众母之母”，也是众神与人类的创造者，其形象为一名为小鳄鱼哺乳的妇女，祂的象征物是一个盾牌，其上交叉着两支利箭。而在中国，这面盾牌就被讹化为月亮，而交叉的箭枝，则被错当成丈量土地的十字矩。《山海经》记载说，有十多个神人，登上女娲之船，置身旷阔的大野，横立于汹涌的波涛之上。这段描述，跟《圣经》里的诺亚方舟故事非常相似，看来就犹太人的始祖挪亚，都是女娲神的另一个法相。

女娲至少有两次巡视中国。第一次祂用泥土造出了许多中国人，第二次大约是来探视自己的造物，却发现天空发生破裂和倾斜，大地上烈火在四处燃烧、猛兽吞噬着百姓的生命，大雨下个不停，洪水泛滥成灾，人民处在水深火热之中。女娲于是再次担起大母神的责任，熔炼五色巨石补缀苍天以制止天漏，斩断巨鳌的脚足和诛杀黑龙，又堆起芦灰堵住洪水，重建了中国人跟宇宙的和谐关系。为了纪念水神和大母神女娲的丰功伟绩，中国各地民间都还保留着专用的祭祀节日，那就是“傩祭”，但祂的真正用途，却已遭到世人的遗忘。

3. 黄【地神，大母神、祖神】

夏酋邦信奉的祖神，原型来自苏美尔神话的祺莎尔，为代表大地的母神。祺莎尔的特征在于祂能不断怀孕和诞下新的神祇，是专门创造神祇的超级“母体”，犹如神国里的蜂后。在夏酋邦的神系中，祂亲自上阵，分化为黄、共工和禹等三个不同的法身（“三相”），而黄神是其中最主要的法身。因为是地神的缘故，所以又被称为“四面神”，祂要从四个不同的方向，为自己的子民指点迷津，商代晚期人面方鼎上的黄帝像，圆圆的眼睛，弧形的眉毛，高高的颧骨，长阔的嘴巴，肥大的双耳，俨然是一个表情肃穆的“混血”女神。

但在后来的历史传说中，祂逐渐变成了男人。不仅如此，祂还要负责指导人们的农事，为耕作和生活提供各种重大发明创造。在战国时代，因齐国国君的政治需要，黄神的地位跟老子一起被急剧抬升，成为东亚地区最重要的祖神。汉代人为了形容祂驾驭华丽的日神战车（轩辕），在祂的名字前加上了“轩辕”，全名为“轩辕黄帝”，意思是“驾着华丽战车、名字叫黄的大帝”，这个新的称谓，令祂的形象变得愈发高大明亮起来。经过几代人的努力，最终确立了黄帝在“三皇五帝”谱系中的核心地位，在汉代的帝王世系表上，祂是所有祖先中的第一人，所以就成了全体中国人的鼻祖，祂不仅拥有妻妾和儿女，还有了自己的出生地与坟墓。

4. 舜（帝俊）【日神】

舜原先是一位伟大的日神，祂在希腊居住时的名字，叫作赫利俄斯，到了中国之后，则被译作“赫尔君斯”，基本上沿用了原名。舜拥有一个古怪的家族，祂的父亲叫“瞽”，也就是瞎子的意思，代表着太阳以外的所有黑暗势力；祂的继母叫作“壬女”，代表北方的寒冷之水，最喜欢跟太阳过不去；祂的弟弟叫“象”，也就是阳光照射下形成的物象；祂的女儿叫“烛阴”与“宵

明”，指的就是夜晚的烛火与微光。这些黑暗和半黑暗的家庭成员环绕着舜，好像在映衬祂的明亮与伟大。舜还有一对妻妾，叫作“娥皇”和“女英”，从发音上看是同一个神的分化，大约就是太阳女神羲和；舜还有一个妹妹名叫“敤首”，意思是太阳线刻画小组的头儿，也就是太阳大祭司，负责在圭表上刻画太阳光线的位置，借此计算时间和历法。

舜饱尝了来自父亲、后母和弟弟的迫害，也即来自黑暗的残酷击打，但祂却在日神妻子和三个女儿的帮助下，获得了最终的胜利。但后来不知什么缘故，祂慢慢变成了一个世俗国王，在惨烈的家族斗争中脱颖而出，经过尧的自动禅让，而成为上古时代最伟大的三位贤君之一。

在《山海经》里，舜有另一个法身，那就是帝俊，祂一度主管了整个东亚地区，而且还有一个叫羲和的太阳女神作为妻子。他们生下了十个小太阳。羲和女神经常带着小太阳们在一个叫“甘渊”的温泉里洗澡，场面十分浪漫动人。俊还跟另一个小妾常羲，生下了十二个个小小的月亮。但不知为了什么原因，十位小太阳不守规矩，总是一起跑到天上，弄得大旱连绵，民不聊生。幸好尧帝派了战神大羿，把小太阳们全部射杀，这才救了广大受苦的农夫。大概是帝俊过于纵容子息肆虐，得罪了天下百姓，后来祂就从中国神谱里消失了，好像从来没有存在过一样。

5. 伏羲【雷雨神】

伏羲最初住在印度，被当地人称为“伐楼那”。祂是地位崇高的天神，曾以至高无上的主的身份，执掌天空，雨水、宇宙洋（天海）和四季昼夜的运行，同时也是全知之神和世界规律的保护者。伏羲喜欢身穿金色衣服，乘坐马车在天上巡视，似乎跟光明结盟，但祂也跟天空的黑暗性相关，如来自“天海”的雨水，以及因日神返回东方时所形成的黑夜，祂因此扮演了死神的角色，可以授予人永生的权力。祂跟冥界与死亡也有密切联系，祂的四周，经常有群蛇拱卫。很多年过去了，由于西王母（湿婆）、梵天和毗湿奴的出现，伏羲神的地位大幅下滑，成为只跟宇宙洋有关的天神，负责放出宇宙水，监护江河与大海，并解除对水的禁锢，同时也兼管道德及社会的事务，捍卫人世间的真理与公正。

东周年间，大概是不满于权力的收缩，伏羲从“华胥国”（印度）来到中国，被当地人叫作“伏戏”、“包牺”和“庖牺”等。在中国人的传说中，因为感应了青色的飞虹，母亲就有了身孕，又经历了长达 12 年的孕期，这才生

下这个叫伏羲的神子。祂天生相貌堂堂，长长的脸和眼，龙一样的嘴唇，乌龟般细小的牙齿，眉间杂有几丝白毛，胡须长得一直拖到了地上。

伏羲统治中国的时候，抬头观看天象，低头考察律法，从鸟兽留下来的纹饰中得到启迪，发明了八卦符号系统，以此来学习神明的美德，采集来自万物的资讯。他还发明八卦，利用绳子打结法制成渔网，等等。东汉时，他就获得了崇高的声望，跟女娲和神农并列，成为“三皇”中的第一位。江南吴越一带的百姓，至今都把他跟雷电混为一谈，天上打雷的时候，老人就会用吴语对小孩子说：看啊，霍西来了！

6. 祝融【火神】

祝融原名苏鲁支，今人译为“琐罗亚斯德”。祂的父亲叫“灰色的马”，而母亲是做奶酪的女工。年轻时候，祂就是一个表情严肃的先知和圣歌领唱者，在苦修30年之后开始传教，创立了伟大的祆教，成为这门教派的最高领袖，也即首席大祭司。祂的神学像丝绸一样，裹住了波斯帝国的灵魂。苏鲁支以光明和黑暗的二元对立作为基本教义，尊奉阿胡拉·马兹达为最高天神，开辟出关于火的认知与祭拜的全新领域，并推动人类对火的无限敬畏。祂还宣称自己是救世主，大力主张“末世论”、“救赎论”和“复活论”，并试图用圣火和献祭，来清洁和更新这个肮脏的世界。

传说苏鲁支77岁时遭敌人谋害，被火焚烧而死，现场的情形一定十分惨烈，而祂却因火焚而在死后变成了火神，其影响力一直扩展到中国南方的地界。在楚人看来，苏鲁支是火神的最高代表，祂的祖庙，应该就在今天的南岳衡山一带。苏鲁支有一个中国译名叫“祝融”，在大多数情形下，祂是缄默不语的，却时常出现于火灾的现场，以及家中的炉膛和火炕；有时人们也能透过闪烁不定的烛火，看到祂温热而模糊的面影。

在“三皇五帝”谱系中，祂的职责是管理南方大地，跟温暖的太阳融为一体。祂有时也会奉上帝之命而出战，例如，祂曾跟共工有过一场恶战，地神共工被击败之后，气得用脑袋去撞天柱“不周山”，结果弄断了柱子，天和地都发生严重倾斜，成为当时一件震动世界的大事。商族的首领成汤讨伐夏王桀时，祝融奉上帝之命，在夏都城的西北角放了一把大火，作为对成汤的支持。项羽占领咸阳之后，深受祝融精神的鼓舞，也下令放火，把整座城池都烧成了灰烬，到了汉代，祝融又假一个小羊倌之手，焚毁了规模巨大的秦始皇陵，令这位暴君死无葬身之地。祝融对暴政和黑暗政治的痛恨，真是到了无以复加的地步。

7. 炎【木神、农神】

东夷部族信奉的祖神之一，最初可能是火神，而后跟神农氏合并，演变为农神，长得牛首人身的样子，为烈山氏部族所崇拜。作为神农氏，记载于祂名下的功绩，包括亲自遍尝五谷，教会人民利用牛来进行耕作和播种，还发明了翻土用的农具，由此打开农业文明的门扇；祂还遍尝天下的植物来设计药方，每天遇到 70 多种毒物，都未能将其毒死，反而为天下病人，建立了最古老的药典；祂教会世人用摩擦法生火，煮熟饭菜，点燃熟食文明的火焰；祂还教会世人塑造土坯，用以制作饮食用的陶器，率领族人迈入新石器时代；祂还抽出麻丝，利用轮纺织布，建立最古老的纺织业，让百姓穿上价廉物美的衣服。

这是从东亚猎人向农夫转型的伟大时刻。炎神是这场革命的重要推手。但因为信奉祂的部落在跟黄神部落的战争中失败，黄神取代了祂的地位，而成为东亚神系的核心。黄神占领炎神的整个地盘之后，一名叫作“精卫”的美丽女孩，像圣女贞德那样，以炎神的女儿的名义，率领民众奋起反抗，结果战死在海上。但祂并未就此罢休，而是化成一种类似海鸥的小鸟，每天衔着石块丢进东海，誓言要填平大海，向有熊氏寻仇。这种不屈的性格，正是炎神家族的普遍传统，无论烈山氏首领蚩尤，还是先锋大将刑天，都露出了对于复仇的无限渴望。

8. 冥【冥神、死神】

冥王最初的名字叫阎摩，也就是阎罗，当年祂曾自愿迎接死亡，以便为人类找出通往冥界的安全道路，结果成了第一个死去并抵达冥界的凡人，并充当死人王国的统治者。这个王国最初是天界的乐土，但到了后来，阎摩却由一位公正和自我献身的国王，变成性格犀利的死神，其驻地也由明亮的天界，搬迁到了恐怖的地狱。所有在世间造有恶业的凡人，死后都将堕入黑暗的地界，面对阎摩的严厉审判与酷刑。

热爱生命并拒绝死亡的中国人，不愿意说出这个令人惊骇的名字，虽然在商代，冥曾经被帝国所公开祭祀，但祂很快就遭到了“禁呼”的处分。在此后的历史文献中，冥分化出一堆完全不同的化身，分别代表苍天、水神、冬神、北方之神、北方的大海、雨神、肾神，以及幽暗和幽深境界。当冥偶尔代表一下阴间的时候，祂又总是被悄然置换成女性。在战国和两汉出土的帛画和砖石刻像上，冥神悄然而立，仿佛是一尊宽厚仁慈的母亲塑像，缄默地护卫亡灵及其在世的家眷，但世人总是把祂跟“西王母”混为一谈。

冥王第二次“访问”中国，是在魏晋和隋唐之际。阎摩在印度由冥神转

为死神，在改名“阎摩王”之后，跟随佛教一同重返中国，被汉人译为“阎王”或“阎罗王”，等等。借助佛教获得新生的冥王，从禁呼体制中解放出来，成为黑暗地狱的主宰，以及地下神圣审判制度的象征。祂还负责统领阴间诸神，对世间的善恶进行总清算。对那些在权力和金钱的贪欲中打滚的世人而言，祂的存在，就是最严厉的警告。

【说明】 在上述神谱中，女娲、黄和舜构成了三元神（三位一体神）的基本架构。

二、十二柱神（辅神）

1. 禹【地神，文明神】

禹是一个罕见的拥有双重原型的东亚地神，主司水利工程、大地测绘、乡村建设规划和历法订制。祂的前身之一，是古埃及的大地之神与生育之神盖布，代表大地上的有形物质，周而复始地每日出现于人类的视野；祂的前身之二，是尼罗河三角洲守护女神努特的儿子，大鳄神索贝克，负责管理水源、洪水、鳄鱼和湿地。

禹拥有一个庞大的地神家族，祂母亲叫鲧，是上一代的地母神，适逢中原洪水泛滥，百姓无限愁苦，鲧奉命用法宝“息壤”（一种能大能小的土精）去堵塞洪水，结果未能奏效，反而令洪水更加猖狂，最后带着身孕，被尧下令处死。鲧死之后化成三只脚的鳖形怪兽，从破裂的肚皮里，诞下了新一代地神禹。禹是一个出身悲苦、毕生劳碌的大神，祂像母亲一样被尧派去治水，当时祂还刚刚新婚不久，就被迫离开妻子，奉命踏上治水的艰难道路，此后三次路过家门，都没有时间前去探视，又因为长期在野外工作，患了严重的关节炎，走路的样子怪怪的，后人称之为“禹步”。禹之所以会身患这种人类特有的疾病，可能是因为祂过于亲近人类和大地的缘故。

禹聪明地规避了鲧治水失败的路径，以疏导河川为基本策略，历经 13 年之久，终于疏通九河，消除了导致洪水泛滥的祸根。不仅如此，禹还是负责丈量土地的文明之神，在治水期间，祂拿着测绘工具，一路测量地形和规划水道，将天下分为九州，甚至制订了各州进贡物品的清单，由此成为当时最杰出的“地理学家”。在接替舜登基夏的王位时，禹还修订了新的历法（夏历），又收取天下的铜，浇铸了九座大鼎，以此作为最高权力的象征。禹就这样由一个寻常的地神，变成了伟大的文明英雄和世俗国王。

2. 少昊【日神、金神】

东夷人敬奉的日神少昊，过去曾经住在埃及，并拥有一个“拉”的外国名字。祂是一位自我创生的神，从元初之水或一朵纯洁的莲花中诞生，成为神通广大的创世主和统治者。少昊从混沌中分出了天地，用自己的精液创造出空气神和雨水神，并用自己的眼泪造出了人类和朱鹭、鹤和猿猴之类的动物。

少昊的中国名字叫“挚”，也就是鸷鸟（鹰隼之类的猛禽）的意思，完全继承了埃及时期的造型。祂的母亲皇娥，本来是天上的织女，在一个叫作穷桑的地方，遇见了一位面容英俊的青年，自称是白帝之子，也即太白金星的儿子，两人一见钟情，共同嬉戏玩耍，陷入炽热的情爱之中。随后，皇娥便怀孕生子，取名叫“挚”，也就是鸷鸟的意思。为纪念两人的“穷桑之缘”，后人称挚为“穷桑氏”。少昊的长相，是一个鸟首人身的大神，除了自己拥有鸟形，祂还任命了一大堆“鸟官”，诸如凤鸟、玄鸟、青鸟和丹鸟之类。少昊又为自己的子民引入各种发明，建立政府并分出主管部门，分别管理手工作坊和农耕业务，同时设定统一的度量衡制，还观察天象来制订历法，甚至发明了琴瑟之类的弦乐器。少昊在东夷的祭庙，是一座石砌的金字塔，跟埃及和西亚的祖地相似，它是日神在大地上的建筑表征。

3. 嫦娥【月神】

虽然有点混血，但跟其他神祇相比，嫦娥终究是最本土化、最美丽和最神秘的女神。祂是战神大羿的妻子。当年大羿因射杀日神的儿子们而触怒众神，被上帝责罚，流放到了月球，变成一只体型硕大的蟾蜍。妻子嫦娥为了跟夫君团圆，从大女神西王母那里讨取并服用仙药，飘飘然飞上了天空，成为中国神话中最美丽动人的月亮女神。地面上的人们弄不清状况，以为嫦娥形单影只，只有蟾蜍和玉兔相伴，很孤单的样子，但那些所谓的蟾蜍和玉兔，其实都是大羿形象的误传。

大羿嫦娥夫妻俩一起住在叫作“广寒宫”的宫殿里，虽然建筑高大华丽，到处镶嵌着罕世珍宝，却因没有人烟而显得无限清冷。后来月亮上又添了一位移民，那就是道士吴刚，他是一名勤劳的药工，负责砍倒生命树，采集它的枝叶和花瓣来炼制仙药，有时大羿本人也以蟾蜍或玉兔的形象，高举石杵，加入了捣制圣药的行列。寂寞的大羿嫦娥夫妇，指望能在吃了这些药之后，重返昔日温暖的地球家园。这是一种何等漫长的期待。经过数千年的变迁，大地上早已物异人非，而月球上的仙药研发，至今没有突破性的进展。

4. 飞廉【风神】

风神原来住在印度，本名叫作伐由，是风和空气的意思，祂不仅主管天上的风，还兼管了医药。祂诞生于盘古的呼吸之中，所以可以被视为盘古的儿子。每天的黎明时分，祂就乘着闪闪发光的神车，由千百匹骏马（有时是好牛）牵引，巡视着苍茫大地。有史诗记载，祂摧毁了世界上最高的须弥山顶，令其落入大海，变成斯里兰卡岛，可见神力的强大。但他同时也乐善好施，喜欢赐给献牲者以财富、牛马、荣誉及避难所，并助其消除敌人的威胁。

东周时期，风神骑着神鹿飞临中国，受到楚人的膜拜。诗人屈原在《离骚》曾经提到祂的尊容。但风神在不同的文献里，有着完全不同的法身。有时祂被称为“丰隆”或“屏翳”，充当天上的云师或雷师；有时又被叫作“冯夷”，是主管黄河的河神，性情好色而贪婪，弄得民怨沸腾，被大羿射了一箭之后，这才有所收敛；唐宋以后，风神又变性为女神，被称为风姨、封姨和风后，成为一名脾气很大，喜欢咆哮的女神。魏晋时代，风神化身为华佗，以一代神医的名义现世，企望能够把精深的医药知识传播给人间，却因遭到曹操的猜忌并杀害，伟大的医学计划被迫终止，直到今天都没有得到重启。

5. 西王母【医药神、寿神】

西王母原来的名字叫西瓦，又叫湿婆，是一个形象多变的超级大神，曾经统治印度很多年。祂的事迹多得用一百部大书都装不完。《山海经》记载祂主管死亡和刑罚，有着豹子般尖利的牙齿和老虎般粗大的尾巴，但这只是西瓦作为破坏和毁灭之神的法相，祂的另外一面代表生殖和创造，是人类生活的守护神。祂还善于舞蹈，跳起来的时候，头发披散，发出巨大的叫声；而祂安静的时候，就独自跑到冈底斯山主峰冈仁波齐峰的石洞里“穴居”，面壁修行的时间，有时竟然长达一万年以上。山下有一座美丽的大湖，叫作“赤水”，也叫“瑶池”，祂在那里受到许多信众的祭拜。西瓦和妻子雪山女神，喜欢在瑶池里沐浴，把那里变成了梦幻般的仙境。

在冈底斯山麓，有一个信奉西瓦大神的穹国，当年由美丽的女王统治。周穆王久慕她的美貌，驾着八驾马车不远万里去探望，两人互赠礼物，还像藏民一样缠绵对歌，彼此的眼里都闪烁出爱情的光芒。这场短暂的热恋导致了一个意外结果，那就是中国人把这位信奉西瓦神的女王，错当成了西瓦本人，这样，西瓦就变身为西王母——一个形象高贵矜持的女神，专门负责向人类提供不死药和为死者超生。后来的中国人，还尊称祂为王母娘娘，又怕祂孤单，给

祂找了一个叫作“东王公”的丈夫。据说王母娘娘曾举办过一次隆重的蟠桃盛宴，想让神仙们都来分享祂亲自培植的神果，却遭到一只调皮猴子的搅局，弄得一片狼藉，又被一个叫作吴承恩的文人写进小说，弄得百姓都知道了这段发生在天上的八卦。

6. 喾【卦神、命运神】

喾的身份看起来有点复杂。在虞国（有虞氏），祂是主持祭奠埃兰地母神祺莎尔的祭司，但同时还身兼日神帝俊的祭司，所以祂总是被人误以为是帝俊本尊。神祇和神的祭司，这是两种历史上最容易混淆的事物。

据说喾生下来就能神奇地说话，并能说出自己的名字，这样的神童，文献里好像还没有出现过。喾 12 岁时已经博得盛名，15 岁就辅佐国王颛顼，30 岁便登上王位。祂的身边妻妾成群，其中最有名的是有邰氏姜嫄、有娀氏茧翟（简狄）、陈锋氏庆都和娵訾氏常仪，她们都是历史上的厉害角色，其中姜嫄是周人的始祖母，而简狄则是殷人的老祖母。但这种血统论立场的历史讲述，只能是一种无法核对的猜想而已。

喾的职责，除了指导官员和教化民众，还要用土圭测影和登高观星的结果，来确定时辰、节气和历法。土圭上的日影刻度，就是爻线的起源。喾将刻线分为长短两种，互相配伍，三线一组，形成“卦象”，进而分类命名，界定十二时辰并用以计时和报时。喾可能是第一个用土圭量地、计时和占卜的祭司，由此发明了伟大的“易卦”原理，可以用来推算人间祸福。喾的形象因而变得日益高大起来，并最终成为诸神中的尊贵一员。而在日落时分，喾的视线还要由太阳转向了灿烂的星空，摇身变成皇家首席天文学家。魏晋世人曹植受其感动，援笔写下《帝喾赞》，称赞祂功绩可与日月同辉。最后，喾被列入了“五帝”的光荣行列。

有虞氏出了一位发明占爻的伟大人物，这是件很大的历史事件，但“喾卦”的卜法，此后在夏商两国都饱受冷遇，几乎销声匿迹，直到被周文王再度发现为止。据说文王在被囚禁的时期，尝试用蓍草代替日影进行演算，并用时序模式（后天八卦）来代替空间模式（先天八卦），激活了这一古老占命术的生命。在执掌政权之后，他又召集文人，用精细的文字演绎成经文，还加工形成爻辞复杂的文本。在此后的数千年里，“喾卦”就以《周易》的面貌，成为东亚民众日常事务的最高指南。

7. 羿【狩猎神、箭神】

嫦娥的夫君大羿，来自埃及的水神系大神，祂的原名叫作涅伊特，又叫奈特，是战争和狩猎女神，祂的象征符号，是穿过圆盾的两支交叉的箭头，或是一个手持弓箭与长矛的女人。涅伊特还是冥界女神和亡灵守护者，有起死回生的魔法力量，被埃及人用来进行安魂仪式，常被画在古埃及石棺上，以怀抱小鳄鱼的女人，或鳄首人身的形象出现。祂也是纺织女神，专门为死者提供亚麻布绷带，用以制作木乃伊。埃及人每年都要举行涅伊特的祭礼，祂的信徒们在露天通宵达旦地狂欢，灯火辉煌，照亮了整个埃及的暗夜。

涅伊特被远洋贩运的船夫带到中国之后，继续扮演战争和狩猎神的角色，但外貌却转变成男相，广泛出现在汉代以来的坟墓里，手持“不死之药”，庇佑亡灵的超生，并帮助死者家属实现祛病延年的梦想。祂最著名的事迹，就是受尧的指派，拉起彩色大弓，一举射下了九个恶毒的小太阳，并诛杀了那些危害人类的妖怪，如猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇之类。但祂的形象似乎不够稳定，一会儿是英雄，一会儿又变成鳄鱼，甚至在省略了大尾巴之后，还要被人误认为蟾蜍，高高蹲踞在月亮的表面，眼望地球家园，露出对人间无限神往的表情。

8. 蚩尤（榆罔）【战神】

“榆罔”是一个被世人忘记的名称，但祂的诋毁性诨号“蚩尤”，却被大家牢牢地记住了。他是烈山氏的一名伟大首领，在其祖先被信奉黄神的有熊氏打败之后，励精图治，东山再起。当有熊氏进犯其盐池时，榆罔高举炎神的火红色大旗，以夸父和刑天为大将，奋勇捍卫自己的土地和资源，跟有熊氏在中原展开激烈大战，但最终还是不敌对方的魔法，成了历史悲剧的主人公。

假托“黄帝”之名的有能氏首领公孙氏，用大木枷把蚩尤（榆罔）囚禁起来，又剥了祂的皮做成箭垛，让天下百姓都来练习射箭；还剪下祂的头发（在上古时，这是一种极大的羞辱）高高挂起来，叫作“蚩尤旗”，让老百姓远远望去都会感到恐惧；公孙氏还把蚩尤的五脏六腑掏出来，用胃袋做成皮球，叫百姓都来踢球，看谁能把球弄进洞去。据说，这就是全球足球的起源。在夺取盐池的同时，公孙氏还顺便拿下了盐业的下游产业——酿造业的生产和营销权。其中最著名的产品，就是全国畅销的苦菜酱。公孙氏心血来潮，把蚩尤的身体剁成肉碎，掺入苦菜酱里，强迫全体民众消费这批“御制产品”，以炫示其不可挑战的神圣权力。

尽管蚩尤死无葬身之地，但那些带血的木枷碎片，却散落在广阔的荒野上，化成美丽的枫树。每逢蚩尤遇难的秋天时节，枫叶都会变得鲜血一般殷红，犹如蚩尤含恨不屈的灵魂。

9. 尧【陶神、手工业保护神】

尧的名字叫祁放勋，谥号叫尧，因曾经担任陶唐氏的首领，所以史称“唐尧”。祂的原型之一是女娲，但祂要从女神的阴影中脱颖而出，成为一位傲世独立的男神。从更晚期的甲骨文看，祂是一位侧身弓腰而立的大神，身后挑着一块息壤，犹如运石上山的西西弗斯。小篆文字进一步偷换了祂的造型，让其头顶三个笨重的土堆，俨然是一个不堪重负的地神。

司马迁在《史记·五帝本纪》，耗费大幅篇章，详尽记载帝尧的光辉事迹，溢美之词，铺天盖地，但纵观尧的全部德政，似乎只是为塑造舜而作的铺垫。尧本人的唯一贡献，是为了调教自己性急无能的儿子丹朱，而创制了世界上最奇特的棋种——围棋。

尧还有一个苏美尔的原型，就是智慧水神恩奇（Enki），祂掌握灌溉用水，令美索不达米亚南部不至于成为荒漠。当恩里尔准备发动洪水消灭人类的时候，正是恩奇向人泄露了神的图谋，令人类保全了繁衍子孙的种子。恩奇进入东亚之际，正是水神遭到严重非议的时代。严酷的大洪水不断洗劫人间，酿成巨大灾难，在民众中引发广泛的怨恨，而水神系必须为此承担主要责任。地神系乘势而起，摆出治水救星的姿态，给民众带来新的生存希望。这种情形迫使战国诸子改弦易辙，把尧改造成一位貌似地神的新神，背负沉重的息壤，去启动艰难的洪水抵抗运动。祂被一大堆天灾人祸所包围，捉襟见肘地治理混乱的国度，心中充满永久的无奈与伤痛。

但尧是一个不称职的地神，无法亲自从事治水大业，其随身佩戴的息壤，不过是一件无用的道具而已。有人认为，尧字里的三个土堆，是制陶者的标志，因为尧还有一个后起的称号——“陶唐氏”，也就是“搪陶者”的意思。从水神转为地神的尧，无法完成治水大业，只能变成制陶行业的保护神。尧从此驻留在那些古朴的陶器上，透过那些以条纹绘成的窗格，眺望着变幻莫测的未来岁月。

10. 句芒【爱神，春神】

句芒是一位典型的爱神，出生于印度，原本叫作迦摩，跟希腊小爱神丘比特是堂兄弟。祂的形象是英俊的少年，骑着一头大鹦鹉，手持一张用甘蔗制成

的蜜汁大弓，弓弦则由一排嗡嗡叫的蜜蜂构成，而箭镞由鲜艳欲滴的鲜花制成。句芒用它射出五枝爱欲之箭，一旦被其射中，无论神还是凡人，都会燃起熊熊的爱情火焰。句芒同时也兼着春神的角色，负责万物繁殖和延长人类的生命，能够把枯萎的森林，瞬间变成鲜花怒放的花园。在印度期间，句芒因制造了众神间的不和而被降罪，受到大神的责罚。后来经《山海经》的引荐而移居到了中国。

但中国的儒家知识分子，并不喜欢句芒这种煽动情欲的淫荡作派，就没收了他的弓箭，拿走了祂激励爱情的权能，而让祂执起牛鞭和圆规，赶着憨厚的水牛，专司春天的耕耘和播种，被世人尊为春神。每年到了春分时节，大家会忙着举办关于句芒的献祭仪式，让祂接受官吏和农夫们的膜拜。在中国定居的句芒，是一个面容清俊的少年，比起拿着弓箭到处惹事的小屁孩来说，这个形象的确老成了许多。不过祂并没有完全转型为农神，反而“春心不改”，时常偷着去点燃农夫们的情欲，以致华夏一族，最终还是成了人类史上繁殖率最高的种群。

11. 陆吾【财神】

一位非常有钱的财神，原来住在印度洋的斯里兰卡岛上，负责看管天神的宝藏，后来祂的领地被同父异母兄弟——凶悍的十首魔王所占领，他就坐着金光闪闪的梦幻战车，飞过喜马拉雅山巅，来到西藏冈底斯山主峰冈仁波齐峰，在那里重修了巨大的空中乐园和库房，由精灵紧那罗（英招）和夜叉们负责守卫，被称之为“悬圃”。陆吾的长相不佳，有三条腿、八枚牙齿，肚腩大得像个孕妇，全身披挂着恶俗的首饰，一派很俗气的样子。不知什么缘故，中国老百姓不太喜欢这个财神，他们宁可去祭拜形象威猛的赵公元帅和关公，也不愿意提起祂的名头，最终，尽管有圣典《山海经》的隆重推荐，陆吾还是遭到了中国人的遗忘。

12. 饕餮【食神】

怪兽饕餮的前身，可能是巴比伦恶魔胡瓦瓦（又叫“胡巴巴”），祂的丑脸仿佛由一堆肠子组成，有时在其下部留有一个大的嘴形空洞，而这就是“饕餮之嘴”的来源。巴比伦的算命师用胡瓦瓦来占卜未来。已知出土的胡瓦瓦雕像，高仅3英寸，背面有一句残缺的警告语：“如果内脏看起来像胡瓦瓦的脸……”这种肠卜法曾盛行于古罗马。在祭神的仪式结束后，祭司会剖开祭牲的肚子，观看肠子和肝脏的形状，以此来判断吉凶祸福。专门从事这种肠

卜的祭司叫肠卜师。而肠子属于饕餮器官体系的一部分。

在中国神话里，早在尧舜统治世界的年代，饕餮就跟混沌、穷奇和檮（梼）杌并称为“四凶”。长有一张人的脸面，嘴巴巨大，有时是四只眼睛，有时又把眼睛藏于腋下，大概是因为嘴巴太大，脸上无法安置眼睛的缘故；有时祂还长有细长的脖子；其身子时而像牛，时而像羊，老虎般的利齿，人的手爪，还长着一对肉翅，就跟蝙蝠似的。它的最极端的造型，是没有身体，而只剩下一个硕大的头颅和一个张开的血盆大嘴。据说饕餮性情贪婪、鄙吝、凶悍和暴虐，喜欢夺人食物，凌弱怕强，以贪吃著称，尤其是喜好吃人，所以恶名远扬，令人谈之色变。

有人错误地以为，饕餮就是被砍头后的蚩尤。商周两代，把蚩尤的首级浇筑在青铜器的表面，是战争献祭的重要环节，其中包含着明显的巫术意义，它要传递一种胜利的能量与信息，并向所谓的“贪虐者”发出严厉的警告。胡巴巴的丑陋造型，汇入了妖魔化蚩尤的历史潮流。但到了帝国的晚期，贪吃却蜕变为一种美德，“饕餮之徒”摇身变成热爱生活的人士，他们整日出入于各种风味的餐馆，把大量美食装进自己的肚子，然后急切地把这些美食变成有机肥料。到了21世纪，饕餮已经化育出自己的无数子孙，饕餮业也成了支撑GDP的美妙核心。

中国上古第二代神系简表

神系	序号	神名	神格	原型神名	原型神格	来源地
八柱神	1	盘古	开辟神、祖神	多元	创世神	多元
	2	女娲	水神、大母神、蛇神	多元	西亚、印度等	多元
	3	黄	地神、大母神、祖神	祺莎尔	地神、大母神	埃兰
	4	舜	日神	赫利俄斯	日神	多元
	5	伏羲	雷神、雨神	伐楼那	天神	印度
	6	祝融	火神	苏鲁支	文明神、祭司	波斯
	7	炎	火神—农神、木神	无	无	本土 东夷
	8	冥	冥神、死神	多元	冥神	西亚、 印度等

（续表）

神系	序号	神名	神格	原型神名	原型神格	来源地
十二柱神	1	禹	地神、文明神	盖布、索贝克	地神、鳄神	埃及
	2	少昊	日神、金神	拉	日神	埃及
	3	嫦娥	月神	多元	月神、酒神	印度等
	4	飞廉	风神	伐由	风神	印度
	5	西王母	医药神	湿婆（西瓦）	超级大神	印度
	6	嚳	卦神、命运神	无	无	本土
	7	羿	狩猎神、箭神	涅伊特等	水神等	埃及
	8	蚩尤	战神	无	无	本土
	9	尧	陶神，手工业保护神	女娲、恩奇	水神	本土
	10	句芒	春神、爱神	迦摩	爱神、春神	印度
	11	陆吾	财神	俱毗罗	财神	印度
	12	饕餮	食神	胡瓦瓦	恶魔	本土/西亚

附录二

本书符号、体例及引用

神名——本书出现的神名，除了个别作了必要调整之外，均采用鲁刚主编《世界神话词典》的译法。此外，中外诸神的知识性介绍，除了在页脚专门注明的以外，大多来自《世界神话词典》《简明大英百科全书》，以及英文维基、中文维基和百度百科等公共资源，在此说明，行文中不再另行标示。某些语词在上古文献中出现率统计，则借助于北大数据分析研究中心开发的《北大国学研习系统》等电子数据库资源，书中亦不再另作说明。

衪——本书关于神祇的第三人称，一律采用本体字“衪”，以此跟人类之“他”加以区别。

【 】用以标注上古音的专用括号，文中不再另行说明。其中所有上古拟音，除了特别加以注明的，均来自郑张尚芳《上古音系》(上海教育出版社2003年版)，书中不再另行说明。所有疑难注音字母，如 ɦ、ʔ、ɯ、w 等等，请直接参阅该书之“郑、高、王、李四家上古声韵母对照表”。

甲骨文——本书中所有甲骨文字形，均引自孙海波编《甲骨文编》(中华书局1965年版)，刘钊、洪飏、张新俊编《新甲骨文编》(福建人民出版社2009年版)，以及理查德·西亚斯（Richard Sears）主持的古汉字网站“Chinese Etymology”(http：//www. chineseetymology. org)，书中各章中不再另行注明。

纪年——B. C. 为英文 Before Christ 的缩写，意为“基督以前”，也即公元前之意；A. D. 为拉丁文 Anno Domini 的缩写，意为“主的生年”，也即公元之意。为简便起见，凡是括号内的注释，均采用以上两个符号，而括号外的正文部分，考虑到读者的阅读习惯，仍然沿用中文“公元前”和“公元”的写法。

后　记

在“国学”和“民俗学”普遍兴盛的当下，如果没有对上古神话的透彻了解，就无法洞悉先秦哲学的真相，进而探明中国文化精神的本源，并为中国文化的未来复苏与改造，以及“二十一世纪新文化运动”的出现，提供一份建设性的学术卷宗。

然而，中国上古神系的梳理，却是一种费力而低效的事务。本书的目标，是试图越过历史叙事的铁幕，以一种跨文化空间的视野，借助全球文明的光亮，去探明中国神话的初始轮廓，而鉴于上古典籍的多次燔毁，以及两汉篡经运动制造的学术迷津，任何针对中国神话的研究，势必会引发更强烈的挫败感。人的穿越式触摸，只能抵达早期第二代神话的时段，而其中20位神祇的拼图式肖像，也只能停留在粗线条的素描阶段。

毫无疑问，上古神话研究不应是单个学人的自闭式书写。旧神话的解放，以及新神话秩序的建立，完全取决于宗教在现实生活中的意义，也即取决于世人对精神生活的渴望，以及知识界寻求真相和真理的共同勇气。

本书的写作，可谓是一场马拉松式的长跑。早在20多年前，我便发现了全球神名音素的同一化现象，并就此着手对上古神话的探究，其中的部分观点，写入《禹：中国民族精神的话语起源》（原载《戏剧艺术》1994年1月号）一文，但因出国旅居和其后对当代大众文化的介入，这项计划被反复打断，但最终在20年之后，在当代生物学成果的鼓舞下，以近50万字的篇幅，形成一个极为粗陋的学术文本，记录了关于中国神话起源的主要心得。这部书的写作，消耗了大量智力和体力，以致我在本书完成之后，几乎变成一个身体虚弱的“病夫”。

跟《流氓的盛宴》之类的思想笔记不同，这是我的首部“一本正经的学术专著”，它迫使我放弃固有的语体风格，转而采用大量引文与注释，以迎合某种“学术游戏规则”。尽管神话、文学、文化哲学和符号学，是一种固执的个人偏好，但“史学”、“语言学”和“中国哲学”，均非我的“本职专业”；书中的第一章，也只是对现有生物学和人类学成果的笨拙转述而已。这种界别矛盾，是本书问题成堆的主要原因；其中所含的诸多谬误与不妥之处，只能在

听取读者意见之后，于修订版中加以校正了。就我而言，写作是一种遗憾的技艺，并且还是一次重新归零的实验与探险。

本书撰写和编辑过程，得到了朱大可工作室团队的充分协助。第一、二章有关上古语音学的论述，亦蒙上海师大应用语言学研究所王弘志副教授加以校订。青年画家林伟斌在我的学术指导下，画出一批实验性神像，为上古神像谱系的绘制，做了含带其个人趣味的造型探索。就在本书行将出版之际，承蒙杰出青年画家赵闯加盟本书的图像创作，以我的研究成果为依据，以其天才性手笔，在短时间内，绘制出三幅精妙的女神像作品，为本书增添了视觉光辉。

这些年来，“朗天”持续地、毫无索求地赞助研究工作，成为我写作生涯里的一项重要支撑，如果没有此类援助，艰难的学术苦行将难以为继。有才先生为本团队的神话研究、嘉玲女士为本书的英文翻译，亦提供了极为慷慨的无偿资助。我亦要借此机会，再次向这几位朋友表达崇高的敬意。这种来自民间资本的善行，无疑是推动中国文化未来复兴的重要力量。

东方出版社总编辑许剑秋先生及其编辑团队，对本书的写作和出版，给予极大的鼓励与支持，在一个以“畅销”为出版标准的时代，这种“严重亏本”的纯学术著作，通常极难获得出版方的倾力支持。对此我唯有借“后记”之隅，向东方的朋友们致以深切的谢意。

朱大可记于上海寓中

2014 年 2 月 14 日元宵节